

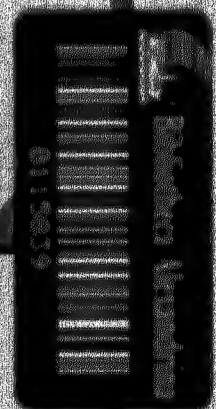
المكتبة الزيتية
للمطالعة الإسلامية
بجامعة دمشق - كلية الشريعة

آثار الحرب

في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

• وإن استصروكم في الدين فأمروكم
النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق •
• قرآن كريم •

دار الفكر





٢٠٢٠
٢٠٢١
٢٠٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آثار الحرب
في
الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة

الرقم الاصطلاحي: ٠٠٩١,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-453-0

الرقم الموضوعي: ٢٥٠
الموضوع: الفقه الإسلامي وأصوله
العنوان: آثار الحرب في الفقه الإسلامي
(دراسة مقارنة)

التأليف: أ. د. وهبة الزحيلي
الصف والتصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطابع المستقبل - بيروت
التجليد الفني: علي الحمصي وشركاه - بيروت
عدد الصفحات: ٨٨٨ ص
قياس الصفحة: ٢٥×١٧ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع
والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي
والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن
خطي من

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر

فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢١١١٦٦, ٢٢٣٩٧١٧
<http://www.fikr.com/>
E-mail: info @fikr.com



تصوير الطبعة الثالثة

1419 هـ = 1998 م

ط 1 = 1963

21256

الهيئة العامة للدراسات والبحوث	
297.72	2008
599718	

الدكتور وهيب الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
في كليتي الشريعة والحقوق
جامعة دمشق

آثار الحرب

في
الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة

دار الفكر

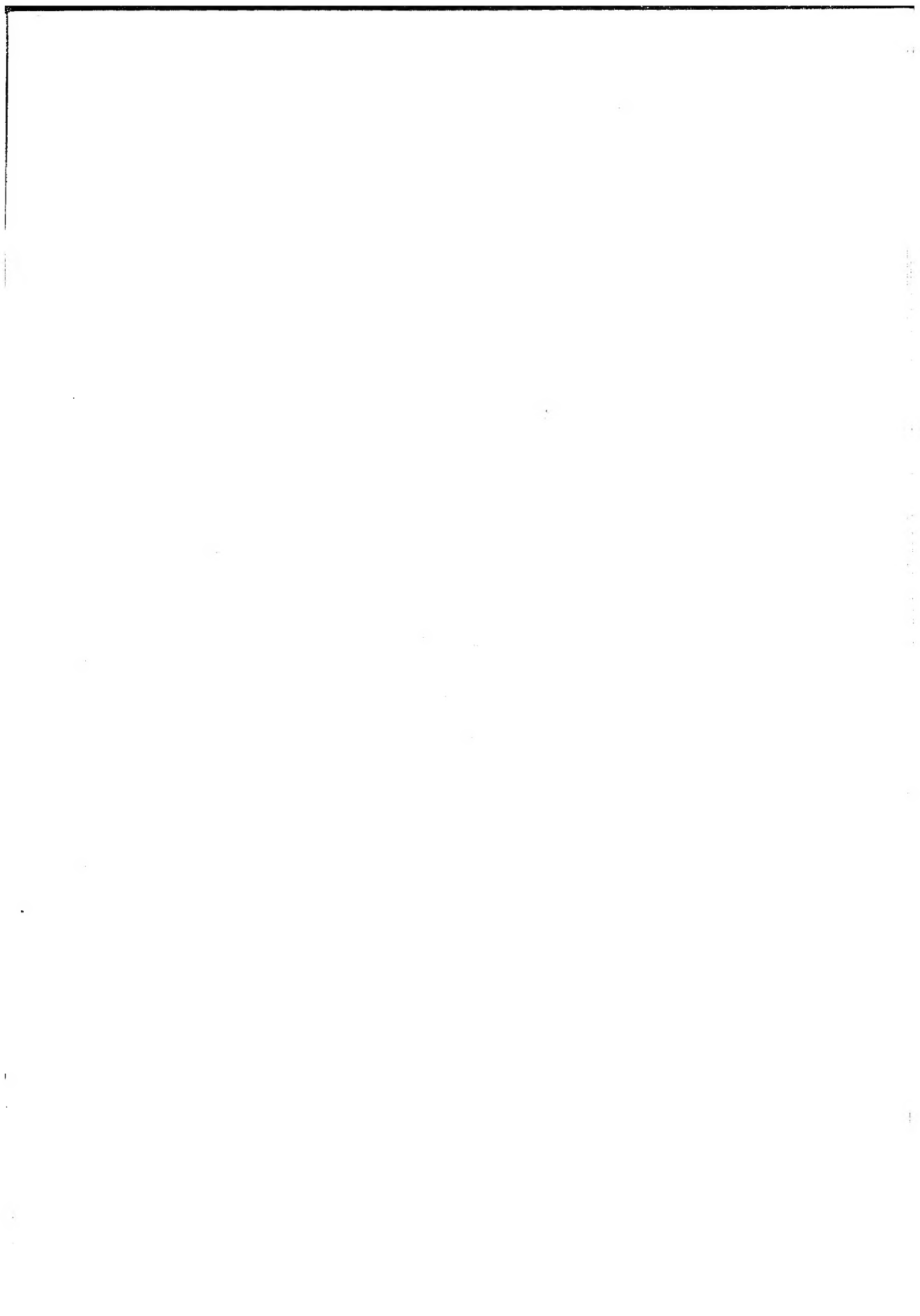


« وإن استنصروكم في الدين فمليكم النصر
إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق »
قوان كديم

« لا تمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية .
فاذا لقيتموهم فاثبتوا واذكروا الله كثيراً »
حديث شريف

« ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم ولا أعدل
من العرب »

جوستاف لوبون



الإهداء

إلى والدي الذي دفعني إلى استكشاف آفاق العلم والاستزادة
من نور الحق والمعرفة والبرهان .

إلى الذين يزعمون أن الإسلام هو شريعة القتال الدائم
والدم الثائر !

إلى المفكرين العاملين من شعبنا العربي الأبّي وأمتنا الإسلامية
الخالدة .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله المنعم على عباده ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد
خير أنبيائه وأصفياؤه ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى
يوم لقائه .

وبعد : فقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في
أواخر عام ١٣٨٢ هـ ، وأوائل عام ١٩٦٣ م ، فتلقفته أيدي القراء في
العالم الإسلامي بسرعة كبيرة ، حتى إنه في غضون عام واحد
لم يبق في المكاتب منه نسخة واحدة .

وكان السبب في هذا جدة موضوع الكتاب ، وأنه الأول
من نوعه في إفاضة القول وتبسيط البيان في قضية السلم والحرب
في الاسلام والقانون الدولي العام ، فكان مجالاً للترحيب بظهوره في
مجلات كثيرة إسلامية وغير إسلامية في سوريا ولبنان ومصر
وفي البلدان الأجنبية ، وقد تناوله بعض أفاضل المحامين في سوريا

بالتقديم والتعليق والمديح والتقدير ، كما إن كثيراً من القراء بعثوا
إلي بخطابات تفيض بعبارات الشكر والإعجاب .

ولم يقتصر الأمر على الأفراد العاديين ، بل إن بعض الوزراء في
البلاد الإسلامية العربية ، ومعظم الجامعات العربية ، ومكتبة
الكونجرس الأمريكي أرسلوا لي رسائل تُنوّه وتشيد بهذا الإنتاج
العلمي الجديد ، وتأمل من المؤلف متابعة الجهود في هذا المضمار الهام
من الفقه الإسلامي الذي ظل كثير من جوانبه غامضاً أو مزيفاً
في أذهان بعض رجال العلم والمعرفة .

وها إنني أطلع القارئ الكريم على ملخص هذه الرسائل بما تضمنه
خطاب وزارة التربية والتعليم السورية الموجه إلي ، وهذا نصه :

الى السيد الدكتور وهبة الزحيلي

تحية طيبة وبعد :

يسرنا أن ننقل إليكم بكتابنا هذا كلمات الشكر والامتنان التي
وجهتها إلى وزارتنا كل من الأمانة العامة لجامعة بغداد ، وجامعة
الأزهر ، والجامعة الأميركية في بيروت ، وجامعة دمشق ، والمجمع
العربي بدمشق ، ووزارة الثقافة والإرشاد ، ووزارة الإعلام - المديرية
العامة للأنباء ، ومكتبة الكونغرس في واشنطن ، بمناسبة إهداءها

بعض النسخ من مؤلفكم الثمين « كتاب آتار الحرب في الفقه الإسلامي »
راجية الاستمرار بإتحافها بما يثيسر من هذه المؤلفات الثمينة ، ونتمنى
لكم معها اطراد التوفيق .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام
الأمين العام لوزارة التربية والتعليم
هاشم الفصيح

وبعد نفاد النسخ المطبوعة تابعت الطلبات على هذا الكتاب الذي
حصلت به بإجماع لجنة الحكم على درجة الدكتوراه في الحقوق من كلية
الحقوق في جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية ببادل الرسالة
مع الجامعات الأجنبية ، وذلك في ١٥ من رمضان ١٣٨٢ هـ الموافق ٩ من
شباط ١٩٦٣ م . وقد أوصى أحد أعضاء اللجنة الفاحصة وهو الدكتور
محمد حافظ غانم أستاذ القانون الدولي في كلية الحقوق بجامعة عين شمس
بضرورة ترجمة هذا الكتاب إلى إحدى اللغات الأجنبية لتم الفائدة
منه ، ولتصحيح كثير من الأخطاء الشائعة عن مبدأ الجهاد في الشريعة
الإسلامية .

ولم أجد مناصاً من تلبية رغبات القراء الأفاضل فعكفت على تنقيح
الكتاب ، وأضفت زيادات هامة .

ومما يذكر أن بعض من كتبوا أخيراً في العلاقات الدولية في

الإسلام قد اعتمدوا إلى حد كبير على هذا الكتاب فيما أورده من أفكار وموضوعات بعبارات مختلفة .

وقد وقعت أثناء طبع هذه الطبعة على رسالة في فن الحرب عند العرب تأليف اللورد مونستر ، بتقديم وشرح الأستاذ هيثم الكيلاني الذي أشار في مقدمته إلى كتابي قائلاً : « تناول المؤلف موضوعات الكتاب من وجهة نظر الفقه والشرع الإسلامي ، وبحسبها بشكل واف مفصل ، جامع شامل ، حتى غدا الكتاب سفرأ علمياً غزيراً في مادته ، مرتباً في مبناه » ، ويشبه هذه الكلمة ماختم به أستاذنا الجليل محمد أبو زهرة مناقشته لهذه الرسالة للحصول على الدكتوراه فقال : « والحق يقال : لم يدع الأستاذ صغيرة ولا كبيرة في الحرب وآثارها إلا أتى بها »

ولم يقتصر الأمر على تقدير علماء السنة ، وإنما كان الكتاب أيضاً موضع إعجاب كبار علماء الشيعة - مع ملاحظة أنني تعرضت لمذاهب الجعفرية والزيدية في جميع جزئيات الكتاب - فجاءتني رسالة من النجف الأشرف من الأخ الفاضل الاستاذ محمد علي الموسوي الحمادي قال فيها : « إن مؤلفكم القيم - آثار الحرب في الفقه الإسلامي - تزينت به المكتبات الخاصة والعامة في جميع أقطار الوطن العربي ، وإن

المكتبة العربية الإسلامية لتعتز بمثل هذا الأثر العلمي ، وإن العلماء
الأعلام من المؤلفين والأدباء ليقومون لشخصيتك مثال الإكبار
والاحترام ، وإني من أولئك الكثيرين المعجبين بقلمك لحسن بيانه ،
وسعة اطلاعك « الخ . .

والكلمة الأخيرة : هي أنه دفماً للالتباس والوهم الذي وقع به
بعض قارئ الكتاب أريد أن أنبه الأذهان الى أنني لأعني في بحث
مبدأ الجهاد في الإسلام أنه مجرد مبدأ دفاعي ، وإنما قد يجوز البدء في
القتال من قبل المسلمين لمصلحة يراها ولي الأمر ، وتقتضيها سياسة المعارك
وإدارة الحرب والتحكم في قضايا تقرير مصير المعركة الشاملة مع العدو ،
وهذا يفسر لنا حقيقة المعارك والفتوحات التي خاضها المسلمون في الماضي
ويجوز لهم السير على نهجها في الحاضر ، ولكن مع تجنب العدوان والظلم ،
لأنها أمران محرمان من مبادئ الإسلام العامة ، وأن يكون الهدف من الجهاد
الوصول الى غاية إنسانية سامية وعدالة محققة ، وسلام حقيقي إيجابي .

والله من وراء القصد ، وهو يهدي السبيل .

وهب الزحيلي

رئيس قسم الفقه الاسلامي ومذاهبه
سابقاً بجامعة دمشق

٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٨٥ هـ

١ من أيلول « سبتمبر » سنة ١٩٦٥ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

١ - أهمية الموضوع ٢ - طريقة البحث ٣ - خطة البحث

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي دافع وناضل حتى علت كلمة الله ، فكان الرحمة المهداة للعالمين .

وبعد : فإن معالم الإسلام وبما أثره الخالدة كادت أن تنطمس في أعين كثير من الناس وتختلط عليهم وجوه الحق نتيجة لرواسب الجهالات التي كانت قد رانت على عقول أسلافهم ، ولأنهم أصاخوا بأذانهم إلى حضارة الغرب ، وافتنوا ببدنيته الزاهرة ، وأعجبوا بأنظمتهم وقوانينه السائدة ونسوا التراث التشريعي الأثيل الذي خلده الإسلام ، والذي مازالت حيويته تنطق بمجده وبتميزه وصلاحيته.

وإثن طغى في عصرنا سبيل الأفكار الأجنبية حيناً من الزمان لاسيما فيما يمس تعاليم الإسلام الدولية ، فإنه سرعان ما برزت إلى الوجود نهضة علمية وقابة ، وهمة جبارة ترد الحق إلى نصابه ، وتبين متاهات الضلال .

ونحن بدورنا نقدم للعالم أجمع جانباً ضيقاً من تشريع الاسلام الدولي في بحث حصلت به على درجة الدكتوراه أسميته «آثار الحرب في الفقه الاسلامي-دواصة مقارنة» حتى يعلم كل إنسان أن الفقه الاسلامي منذ بزوغ فجره وفي مراحل تطوره عني بجميع نواحي الحياة الخاصة والعامة ، وأن الفقهاء المسلمين اهتموا

اهتماماً ملحوساً بما يسمى اليوم « القانون الدولي العام » ؛ ذلك لأن الدعوة الإسلامية كانت في صراع عنيف مع الأمم المجاورة ، فتكلم الفقهاء عن حالات السلم والحرب وأحكام الدار والمجاهدات والمستأمنين والذميين ، وأزالوا اللثام عن كل ما احتججه الفاتحون من أنظمة تشريعية تنطبق على المسلمين وغيرهم ، حتى إن بعض الفقهاء صنعوا كتباً مستقلة في الجهاد وما يتعلق به مثل سير الأوزاعي (١٥٧ هـ) وكتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك (١٨١ هـ) وهو أول مؤلف في الجهاد ، والسير الكبير والسير الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني (١٨٩ هـ) ، وسير محمد الواقدي (٢٠٧ هـ) ، وكتاب الجهاد للطبري (٣١٠ هـ) ، ورسالة في الجهاد للكرماتسي (٩٠٦ هـ) ، ورسالة أخرى لابن الخطيب (٩٠١ هـ) ونحو ذلك .

وسبب هذا الاهتمام أن حروب الردة والبلغة والخوارج والفتوحات الإسلامية في فارس والعراق والشام ومصر وشمال أفريقيا - أو بتعبير أصح نشر الدعوة الإسلامية - كان لها أثر كبير في الفقه ، حتى إنه لا مغالاة إذا قلت : إن الفقه الإسلامي بدأ بنسج خيوطه الأولى في ظل الفتوحات الأولى ، ثم نما وازدهر بسبب اتساع العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم . تلك العلاقات التي أوجدت ثورة في الأذهان لمعرفة حكم الحوادث المستجدة والتي تحمل طابع الفقه العام^(١) .

والقانون الدولي العام بوضعه الحديث - وإن كان حديث النشأة وذلك في أوائل القرن السابع عشر على يد الفقيه الهولندي جروسيوس - فلننا نجد في الإسلام نواة طيبة لمعظم الأحكام التي تحتاجها الدول المتقدمة في علاقاتها الدولية مع مقاربات اقتضتها ناحية العقيدة .

(١) راجع في هذا المعنى المدخل لفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٨١ ، ٩٥ وتاريخ التفريع الاسلامي ومصادره له : ص ٨٢ .

ذلك لأن الصراع الذي ظهر في جزيرة العرب وما حولها في مبدأ الإسلام كان لا بد له من جانب المسلمين من قوة تحمي ظهورهم وطاقته حرية كبيرة تدفع بذلك الصراع إلى العدم . فكان تشريع الجهاد في الإسلام بمثابة الدرع الحصينة التي تدرع بها المسلمون الدفاع عن شرفهم وكرامتهم ودعوتهم السامية حتى اعتبر الجهاد في سبيل الله من فرائض الإسلام وذروة سنانه كما روى معاذ بن جبل ، قال الله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بهذه من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايتم به وذلك هو الفوز العظيم » (التوبة: ١١١) . وقال رسول الله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم وابن ماجه - عن أنس : « لقدوة أو روعة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها »^(١) وسئل النبي ﷺ فيما رواه النسائي « أي العمل أفضل ؟ قال : إيمان بالله ورسوله ، قيل : ثم ماذا ؟ قال : الجهاد في سبيل الله ... »^(٢) .

لذا فلا غرابة أن نجد فقهاءنا يهتمون بصفة أصيلة بتنظيم قواعد الجهاد ، وتقرير قواعده وآدابه ، غير أنهم لم يُعنوا العناية الكافية بآثار الجهاد وعلى الأخص إذا كانت الغلبة لغير المسلمين ؛ لأن النصر كان حليف المسلمين في غالب الأوقات .

وسوف يتبين مما سنعرضه في بحثنا هذا أن الإسلام سبق القانون الدولي في كثير من أحكامه ومبادئه ، لا سيما فيما يتصل بمبدأ الشرف الدولي والعدالة الإنسانية والسلم العالمي . وبذلك تتبدد الأوهام التي علقت في أذهان بعض رجال القانون من أن أحكام الفقه الاسلامي قاصرة عن أحكام

(١) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ٨٩ .

(٢) سنن النسائي : ج ٦ ص ١٩ .

التنظيم الدولي الحديث ، مع أن أحكام الفقه الاسلامي فيما يقابل ذلك كثيرة وشاملة ومصادره مرنة . غاية الأمر أن القانون الدولي يقوم على أساس إقليمي موزع بين دول مستقلة . أما الشريعة الاسلامية فهي تقوم على اعتبار إنساني ، لأن الدعوة الاسلامية بطبيعتها دعوة عالمية ، والأحكام الاسلامية أحكام دينية شرعها الدين ، ويقوم بتنفيذها أيضاً إيمان المسلمين وقوة يقينهم كسائر الأحكام الدينية ، والهدف منها إصلاح العالم . فالوجدان حارس للمصلحة العامة في حدود رقابة ولي الأمر « وهكذا ألبس الدين كل شيء من أمور المسلمين ثوب التشريع » (١) .

أما أحكام القانون الدولي فإنها أحكام عامة تسري على مختلف الدول فيما يمس علاقاتهم الظاهرية الخارجية . ولكن لما كانت الدول مستقلة تتمتع بالسيادة فلا يمكن أن توجد سلطات عليا تباشر اختصاص حل المنازعات الدولية ، وإلزام الدول باحترام هذا الحل بالقوة عند الضرورة (٢) . وأما سلطة مجلس الأمن فهي سلطة قاصرة فقراراته مجرد توصيات ، ثم إن حق الاعتراض (حق الفيتو) الممنوح للدول الكبرى يحد أساساً من سلطة هذا المجلس ويجعله عاجزاً عن منع الحرب بين الدول الكبرى ، مما أدى إلى فشله في فض كثير من المنازعات الدولية .

هذا فضلاً عن أن اعتبار القانون الدولي في حد ذاته قانوناً ملزماً هو محل خلاف بين شراح القانون ، فهو في رأي بعضهم : ليس إلا بعض مبادئ يملها العقل ليس لها إلا صفة أخلاقية لحسب ، فلا يعد خروجاً من الدول على القانون عدم اتباعها لهذه القواعد (٣) ، وأيضاً فإن بعض

(١) راجع تاريخ التفسير الاسلامي ومصادره لاستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٨٥ .

(٢) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ١٦ -

١٧ ، المنظمات الدولية للدكتور محمد حافظ غانم ، الطبعة الأولى : ص ١٥ .

(٣) راجع رسالة الدكتور عبد الحميد نخيس « جرائم الحرب والقاب عليها » : ص ٢١١

أحكام القانون الدولي كان أصله لخدمة مصالح دولة معينة بالذات . وبعبارة أوضح فإن القانون الدولي قام لحماية مصالح الدول المسيحية وفي ضوء النظرة البرجوازية والاستعمارية أو الاستغلالية وسيادة النزعة الفردية ، فهو قانون انطبع منذ ظهوره بطابع إقليمي طائفي ، ولا يزال إلى الآن نتاج الحضارة الأوروبية ، ومن هنا كانت الدبلوماسية مثلاً قبل تطورها أخيراً أميرة مصالح المجتمع الأوروبي المحدود ، وكان العالم المسيحي لا يعترف بالدولة الثمانية كعضو في الأسرة الدولية إلا في أواخر القرن الماضي في عام ١٨٥٦ م ، مع أن تلك الدولة كانت تشكل امبراطورية واسعة ممتدة ، الأطراف من الناحية العملية . قال « أنزيلوتي » أحد فقهاء القانون الدولي في مقدمة كتابه : « إن تفكيرنا الدولي يصدر عن التكتل المسيحي ضد بلاد المسلمين ، وهذا المبدأ واضح في سلوك الدول المسيحية الحاضرة كما شاهدنا في مأساة فلسطين وغيرها من البلاد المستعمرة ، وكانوا يقولون : إن المسلمين محرومون من حماية القانون الدولي وليسوا كغيرهم من بني الإنسان^(١) ، وكانوا يطبقون قانون الحرب فيما بين الدول الأوروبية فقط ، ويجعلون الأسير راتباً دون أن يطبق ذلك على المسلمين ، بل إن دماء المسلمين كانت مهددة عندهم .

والسبب في اختياري لهذا الموضوع عدا ما فيه من أهمية وحيوية بالغة هو :
أولاً - بيان الحق فيما يتصل ببعض نواحي الجهاد الذي شغل

(١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم طبعة ١٩٦٢ للدكتور الاستاذ حامد سلطان ص ٥ - ٣٩٤٦ - ١٠٨٤٤١ ، مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٤١ ، وراجع محاضرة الدكتور مصطفى الحفناوي عن فكره الدولة في الاسلام : ص ٥٨ من سلسلة « المحاضرات العامة للموسم الثقافي الاول بالازهر » سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م ، وقد أرشدنا على ذلك استاذنا محمد سلام مذكور . وراجع ص ٣٩ من المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

المستشرقين ، فكتب الكثيرون منهم في زوايا منه وفق ما أملاه عليهم التعمص والهوى والكراهية ، إذ أنهم يريدون عاربة الإسلام على أساس نشأته الفكرية العلمية . فمن أجل هذا في الواقع نشأ الاستشراق وبدأ المستشرقون شن غزواتهم على الشرق الاسلامي في قوميته ولقته ودينه . وكان أكثر اهتمامهم بالجهاد باعتباره المبدأ الذي يكون الطليمة الأولى لحماية الإسلام ، فوجهوا إليه الحملة الشعواء لإضفاء معنويات المسلمين وإشمارهم بأنهم هم الظالمين الأمم والشعوب ، وما زالوا يصورونهم بالوحوش الضارية التي ترهبس للانقضاض على العالم ، فتقضي على معالم المدنية والحضارة ، مما يسبب نفرة الناس عن قبول دعوة الإسلام بهذه الصورة ، وزوال خطر المسلمين على المسيحيين كما يزعمون . مع أن المروف هو العكس ؛ فإن الاستشراق بمث يمد لتسلط المستعمرين عن طريق انتشيك بمقومات العرب والمسلمين ، ويوجهه الأنظار إلى مدنية الغرب عن طريق المقالات والكتب التي يحاول أربابها أن تظهر بمظهر البحث العلمي الدقيق ، غير أنها لإلقاء السم في الدسم ، ولخدمة الأغراض السيئة .

أما الكتاب المسلمون الذين كتبوا في هذا الموضوع ، فمنهم من رد على أولئك المستشرقين ، ولكن بدون تمق أو دقة لاستنادهم إلى بعض النصوص القرآنية التي هي أصل الخلاف ومثار النزاع ، دون تمقيب على ما قرره الفقهاء في اجتهاداتهم التي كانت تصور الجهاد بحسب الوقت الذي وجدوا فيه . وكل ما رأيته في موضوع الجهاد بصفة عامة لا يخرج عن كونه مقالات أو خواطر تدون فتتشر ، دون أن يكون هناك بحث علمي مستفيض مدعم بالبراهين التي تعرج على مواطن الشبهات التي تعلق بها الطاعنون على الإسلام فيفندوها الباحث بأسلوب صحيح .

ثانياً — إنني وجدت أصحاب رسائل الدكتوراه يعنون غالباً في رسائلهم

يبحث بعض النواحي التي تتصل بالفقه المدني ، دون أن أعثر على انجاء أحد منهم إلى الفقه الدولي العام ، فكان من الضروري أن نسد ثغرة في ميدان الفقه تحتاج إلى عرض أحكامها عرضاً حديثاً ، ويسهل الرجوع للباحثين ورجال القانون والهيئات المالية الذين يتجه اهتمامهم إلى تقنين أحكام العلاقات الدولية ، فإذا ما قدر لنا أن تقدم خلاصة من أحكام الشريعة المالية الخالدة في هذا المضمار نكون قد أسهمنا بقدر كبير في تقديم الدراسات القانونية المقارنة . ومن الملحوظ أن الجمهورية العربية المتحدة مثلاً نلتس منها اهتماماً بالدراسات الدولية فتراها تعلن دورياً عن مسابقات في أبحاث دولية مهيئة نظير مكافآت لمن يحسن العرض والتحليل فيها بسبب ازدياد ترابط العلاقات الدولية وتشابك مصالح الدول الحيوية .

ثالثاً — إن موضوعنا من المواضيع الجديرة بالبحث لتحقيق التقارب بين الشرق والغرب وإزالة أوجه الخلاف بينها فيما يخدم قضية السلم العالمي والأمن الجماعي ، ولاسيما أن الجهود الدولية تتجه الآن إلى تنظيم إعلانات الحرب وآثارها أو وسائل القتال بفرض الحد من أضرارها والتخفيف من ويلاتها ، مع ملاحظة أن الأحوال الدولية تنعكس في عصرنا على كل نشاط للأفراد في داخل الدول ، وتؤثر على فاعلياتهم الإنتاجية وطاقاتهم الفكرية .

والعالم اليوم في أوضاعه الدولية بحاجة ماسة إلى قبس من نور الإسلام في قضايا السلم والحرب ، وقد نصت المادة ٣٨ من قانون محكمة العدل الدولية على اعتبار أحكام الشريعة الإسلامية من مصادر القانون .

وقد أدى دخول المسلمين في المجتمع الدولي إلى تغيير كثير من مواد قانون الحرب أو القانون الدولي ؛ وذلك لأن الإسلام في السلم يامل الشعوب جميعاً بالرحمة والعطف ، ويحيط الإنسانية بسياج من اللين والرفق

لأنه يعتبر الناس كلهم عيال الله فأجهم إلى الله أنفعهم لسياله ، والإسلام في الحرب لا يستبد أتباعه ولا يقسو جنوده إلا بمقدار الضرورات الحربية، ولا يستخدم آلات الحرب الرهيبة التي تدمر كل شيء أتت عليه ، إلا أن يكون ذلك على سبيل المعاملة بالمثل لقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (١) « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (٢) « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » (٣) . وإذا ما كان النصر للمسلمين فلا يأخذهم زهو الانتصار وكبرياء الغلبة إلى البطش بالفلوطين والفتك بجميع الأعداء وسلب أموالهم ، وإنما يكون الحلم والعفو والصبر والأناة هي الأمور الحاصلة في الواقع كما وجدنا ذلك في مختلف الحروب الإسلامية .

وأبرز مثل لهذا حالة الرسول وصحبه مع المشركين في فتح مكة فلما لم يستروا بندق جيشهم وعديدهم ، ولم يتحدثوا أعداءهم بمواجهة قواتهم . وإنما قام الرسول عليه السلام على باب الكعبة فقال : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، صدق وعده ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده ، ثم قال : يا معشر قريش ما ترون أني فاعل فيكم ؟ قالوا : خيراً ، أخ كريم ، قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء » (٤) .

والإسلام في سلمه وحربه يتنادي بالناس جميعاً إلى الانضمام تحت لواء دعوة الحق والحرية والمحبة والخير والتعاون « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » وسبحان الله وما أنا من المشركين » (٥) .

(١) الاقبال : ٦٠

(٢) الشورى : ٤٠

(٣) البقرة : ١٩٤

(٤) سيرة ابن هشام : ج ٢ ص ٤١٢

(٥) يوسف : ١٠٨

« يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم » (١) .

طريقة البحث :

وقد سرت في دراستي لموضوع الرسالة على هدي الطريقة العلمية الموضوعية التاريخية المقارنة .

فهي طريقة علمية أصيلة : لا استهوائية عاطفية تؤصل الموضوعات بالأدلة بعد تحقيقها وسبر أغوارها ومناقشتها ، وتسمى لتبيان الحقيقة بحسب الظفر بالدليل الصحيح دون تمصّب لرأي معين أو تقليد بعيد عن الحق لأنّ مبدأنا أن « الناس أبناء ما يحسنون » كما قال سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

وهي طريقة موضوعية : تعتمد إلى النصوص الشرعية فتسير على هداها دون تحريف أو تغيير « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » . فنحن نلجأ أولاً في الاستدلال إلى نصوص القرآن الكريم ثم إلى السنة النبوية الصحيحة ، ثم إلى عبارات الفقهاء في كافة المصور إلى وقتنا هذا ، فإن لم نجد نصاً للحكم لجأنا إلى ميسار المصلحة العامة والاستحسان ؛ فإن علاقات الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم كلها ترجع في الواقع إلى الاجتهاد في رعاية المصلحة العامة والمدالة ، ففي ذلك تحقيق لفرض الشارع . قال تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٢) ، ومن الأمثلة المروفة في رعاية المصلحة في الحرب أن

(١) المائدة : ١٥ - ١٦ .

(٢) المائدة : ٨ .

الرسول عليه السلام حينما نزل يوم بدر بأصحابه منزلاً قال له الحباب بن المنذر : أهذا منزل أنزلك الله فلا نمدل عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فأشار الحباب إلى منزل آخر وافقه عليه الرسول ﷺ وكان من أسباب تنبيههم على كفار قريش . وهي طويقة تاريخية : تتبع منشأ التشريع الإسلامي في مصادره الأولى ومقررات الفقهاء القدامى في كتبهم التي وضعوا فيها نواة مذاهبهم ، ثم تنتقل من ذلك إلى قرارات الفقهاء المتأخرين وما لاحظوه من تمارض أحياناً بين أقوال إمام المذهب لحملوا كل قول على حالة معينة مثلاً ، أو قيدوا رأياً آخر بقيد مأخوذ من أصول المذهب وفروعه . ولهذا سنذكر في الحواشي المراجع الأساسية ثم نتبها بمراجع الفقهاء المتأخرين .

وبعد معرفة ما قرره هؤلاء الفقهاء نمود إلى كتب السير والمغازي والتاريخ لنعرف مدى تطبيق اجتهادات الفقهاء ، وعلى أي وتيرة سار المسلمون في حروبهم ؛ فإن النظريات الفقهية هي باعتبار ما ينبغي أن يكون عليه موضع الحكم ، أما ما نقله المؤرخون الثقات فهو بحسب ما كان واقعاً فعلاً . وفي ضوء الحوادث التاريخية تتضح نظريات الفقهاء ، ويظهر مقدار إصابتها للحق أو البعد عنه .

ثم هي أخيراً طويقة مقارنة : فبعد أن تقارن بين مختلف المذاهب الإسلامية على نهج موسوعة الفقه الإسلامي تقريباً ، ونستخلص الصواب - في تقديرنا - منها ، تقارن الرأي المختار أو غيره بما عليه الوضع في الفقه والقانون الدولي بدون انتهاز تقرب مفتعل لإيجاد أوجه للتأثر بين الشريعة والقانون احتفاظاً بطابع الفقه الإسلامي ونظامه القانوني المستقل . ولا يخفى ما المقارنة من فائدة إذ هي الطريقة العلمية المنتجة (١) ،

(١) هذا فضلاً عن كون المقارنة تتجاوب مع نفسي إذ أنها تعتبر نتاج دراساتي المزدوجة في كليتي الشريعة بالأزهر الشريف وكلية الحقوق بالجامعة .

والفقه المقارن هو الفقه المثمر الذي يعتبر عاملاً أساسياً في تكوين ملكة الاستنباط للمجتهد ، لأن المقارنة تفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، فإذا ما انتقلنا لميدان المقارنة مع القانون الدولي بدت مواطن الشبه والاختلاف على طبيعتها ، وبرزت أوجه النقص في بعض المذاهب الإسلامية أو القانون ، وحينئذ تحقق وظيفة البحث المقارن : وهي توحيد التشريع في تقدمه وتطوره .

فنحن في سلوك هذه الطريقة نكون قد ساهمنا فيها بتطالع إليه رجال القانون من فقهاء الشريعة حيث يطلبون عرض أحكام الفقه في صيغ جديدة تتناسب وروح العصر الحديث . إذ أن « قلة اهتمام العلماء من مسلمين وغيرهم أدى لانقطاع الصلة الملزمة القانونية بين الشرق والغرب ، وسبب الشريعة الإسلامية أمام نهضات الشرائع الأخرى قديمها وحديثها ، وحرمان الفقه المالي من مصدر خصب للأبحاث التاريخية والمقارنة ، مصدر لا يقل في سعة ميدان نفوذه ولا في مدى تطوره ولا في غزارة نظمه ومبادئه عن القانون الروماني الذي يعتبرونه قانون العالم الحديث ^(١) » .

والمقصود من المقارنة التي سنقدها بين مبادئ الشريعة الإسلامية وبين ميثاق الأمم المتحدة ومماهدة جنيف سنة ١٩٤٩ : هو إظهار سمو الشريعة ، وإن كان الحق - كما أشار في مناقشة الرسالة أستاذنا الجليل الدكتور حافظ غانم - أن هذه المقارنة جاءت في غير موضعها ، لأن مبادئ الشريعة السامية تهدف إلى تحقيق مكارم الأخلاق وتقنين المثل العليا ، بل إن تلك الأخلاق والمثل هي عقيدة متأصلة في قلوب المسلمين . أما ميثاق الأمم المتحدة ومماهدة جنيف فكلاهما أملته إرادة الدول الكبرى ، وموادها خالية من المثالية ، ولم يقصد بهما إلا منع الحرب لجرد المصالح الذاتية ، دون نظر إلى شرف أو خلق أو ضمير أو عدالة .

(١) راجع بحث الدكتور علي بدوي «مكانة الشريعة الإسلامية في الفقه الحديث» ، وهو منشور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة الأولى : ص ٧٣٧ .

وقد يتساءل بعضهم عن فائدة دراسة « آثار الحرب » ، فضلا عما ذكرناه من الفوائد ، مع أن الحرب محرمة في القانون الدولي الحديث ومخالفة لأحكامه ؟

فيجاب على ذلك : بأن التجريم القانوني لا ينفي إمكان نشوب الحرب من الناحية الواقعية على نطاق واسع بين الدول التي انضمت لنظام منع الحرب ، فلا زال للقتال شأن واقعي في العصر الحاضر ؛ بل إنه من الجائر في ظل التنظيم الدولي لنشوب الحرب بين دول من غير أعضاء الأمم المتحدة أو من غير الدول التي انضمت لاتفاقات تجريم الحرب . ومن الممكن زيادة على ذلك أن يفشل التنظيم الدولي وينهار نظام الأمن الجماعي من أساسه بحيث يعود المجتمع الدولي إلى الحالة التي كان عليها قبل تجريم الحرب ^(١) فقد ظلت الحرب الهجومية مشروعة طيلة القرون الماضية وفي النصف الأول من القرن الحالي ، وسادت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٨ فكرة كون الحرب حقاً من حقوق الدولة الطبيعية ومظهراً من مظاهر سيادتها ، فالدولة تملن الحرب وقتاً تشاء وعندما تملي عليها مصلحتها ذلك ، دون أن يجد حريتها حد ، اللهم إلا اتباع بعض الإجراءات الشكلية ^(٢) .

واقسام الدول العظمى نفسها إلى قسمين : الكتلة الشرقية والكتلة الغربية مما يزيد في حدة التوتر الدولي ويبقى دوام الخطر في نشوب حرب في وقت ما ؛ إذ إن الأحلاف العسكرية كحلف الاطلنطي وحلف وارسو هي التي تحدد السياسة الخارجية للمجموعتين الدوليتين الكبيرتين . وإنه

(١) مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، لأستاذنا الدكتور حافظ فائز ، ص ١٤ .

(٢) راجع محاضرة الدكتور عبد الفتاح حسن في محاضرات الموسم الثقافي الأول بالازهر

ص ٢٧٩ وما بعدها ، وراجع رسالة جرائم الحرب والمقاب عليها للدكتور عبد الحميد نجيب :

ص ٨٨ وما بعدها .

بالرغم من وجود هيئة الامم المتحدة ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية وقمت حروب متوالية ، فلم يمنع وجود هذه الهيئات العالمية من اشتعال هذا الاضطراب الذي يشمل اليوم العالم بأسره ، لم يمنع دون وقوع الاضطراب والحرب في كوريا سنة ١٩٥٠ - ١٩٥٣ وفي ألمانيا والصين وشمال أفريقيا والكونغو والشرق الاوسط ، وعلى الأخص حرب المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وأخيراً في عام ١٩٦٦ قامت الحرب بين الهند والبرتغال في مستعمرة جوا انتهت باستحلال الهند لها بالمهجوم المسلح رغم استخدام البرتغال أسلحة حلف شمال الأطلسي^(١). كل هذا يؤكد إمكان وقوع الحرب . وبصرف النظر عن ذلك فإننا نحفظ بقاء مشروعية الحرب الدفاعية وفق النظرية الاسلامية التي تتفق مع وجهة القانون الدولي بحسب نصوص ميثاق الأمم المتحدة ، وبصفة عامة فتشريع الحرب في الإسلام استجابة لحقيقة واقعية هي أن نشر كل دعوة دينية لابد أن يصطدم بالأعداء ، فيتحرشوا لأتباع الدعوة ، أو يكيدوا لهم ، فتكون الحرب حينئذ ضرورة مطلوبة من ضرورات السياسة والدفاع . ومن هنا لم يذهب أحد من فقهاء الاسلام إلى تحريم الحرب ، لأنه رأي خيالي غير عملي ، برهنت الأحداث على فساد .

وبحسب آثار الحرب لا يختلف عما إذا كانت الحرب برية أو بحرية أو جوية ؛ لأن هذه كلها وسائل قتال . أما نتائج الحرب فلا تختلف . وقد أقر الرسول عليه صلوات الله الحرب البحرية ، فقد أخرج البخاري والنسائي وأبو داود أن الرسول ﷺ نام مرة عند أم حرام خالة أنس بن مالك ، ثم استيقظ وهو يضحك فقالت : وما يضحكك يا رسول الله ؟ قال : « ناس من

(١) وقد استمرت أمثال هذه الحروب والاعتداءات بعد ذلك كما هو ملحوظ في أيامنا الحاضرة ١٩٦٥ الاعتداءات الصارخة من أمريكا على جمهورية الدومينكان ، وفي بلدان جنوب شرقي آسيا في فيتنام الشمالية ، واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أمتي 'مرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة' (١) أي في الجنة .

وعلمي هذا بداية دراسة لبعض التواحي في قانون الحرب والسلام في الاسلام ، تاركا المستقبل مواصلة الجهود وبذل الطاقة لإنتاج أطيب الثمرات من معين الفقه الاسلامي ، حتى يخرج من الدائرة الضيقة لانتشاره إلى دائرة أعم وأشمل . وهذا .. بعد أن كنت عازما على استقصاء الكلام في العلاقات الدولية الخارجية لولا الإصرار بحق من أستاذنا الجليل محمد سلام مذكور على قصر الموضوع على آثار الحرب حزماً منه على تحديد مواطن البحث .

ولست أدعي أنني بلغت الكمال في هذه الأبحاث التي أتبع لي مرضها ، فإن الكمال لله وحده ، والمصمة من شأن الرسل . ومن ظن أن للمعلم غاية فقد بخسه حقه ووضعه في غير منزلته التي وصفه الله بها حيث يقول : « يستأثرونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (٢) والدليل على عجز الإنسان أنه - كما قال الثعالبي في اليتيمة - « لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه ، هذا في ليلة فكيف في سنين معدودة ؟ »

لذلك فإن أحسنت فهو من فضل الله ، وإن تكن الأخرى فهو جهد المقل في سنين طويلة طفت فيها على أبحاث كثيرة حساسة سجلتها في كتابي هذا .

وعلى هذا الاساس أكتب متوكلاً على الله مستعيناً بما استعاذ منه الجاحظ في كتاب البيان حيث يقول : « اللهم نموذ بك من فتنة القول كما نموذ بك من فتنة العمل ، ونموذ بك من التكلف لما لانفحس ، كما نموذ

(١) صحيح البخاري : ج ٤ ص ٣٦ ، سنن النسائي : ج ٦ ص ٤٠ .

(٢) السجدة : ٨٥

بك من المحب بما فحسن ، ونموذ بك من شر السلاطة والهدر كما نموذ بك من شر المي والحصر .

ولا يفوتني أن أذكر عظيم تقديري لأستاذنا الفاضل محمد سلام مذكور رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة الذي كان له أعمق الأثر وأطيبه في إعداد هذه الرسالة بفضل ما يتميز به من بُعد النظر وحصافة الرأي والذوق الفقهي مما جعلني أقطع الكثير من وقته الثمين في تحقيق أصول البحث ، وتمحيص الأدلة وتنسيق النتائج العلمية ، وكان لا يألو جهداً في إرشادي ، حتى إنه أطلق يدي في مكتبته السامرة فتصيدت منها نفائس الكتب . فإليه وإلى كل من أسهم في توجيهي وإرشادي والاطلاع على رسالتي أقدم وافر الشكر .

خطة البحث :

وقد جمعت ما تضمنته الكتاب ثلاثة أبواب وخاتمة للبحث .

الباب التمهيدي — عموميات عن الحرب . وفيه فصلان :

ذكرت في الفصل الأول تعريف الحرب شريعة وقانوناً وتاريخ الحروب وعلاقة المسلمين بغيرهم وما يتفرع عن ذلك .

وفي الفصل الثاني — تكلمت بصفة موجزة عن كيفية بدء الحرب .

وهذا الباب وإن لم يكن من مقصد الكتاب الأصلي فلإني تعرضت لذكر أبحاثه بنظرة خاطفة حتى تبين حقيقة آثار الحرب بعد معرفة شيء عنها ؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

الباب الأول — الآثار المترتبة على قيام الحرب . وهو يتضمن خمسة فصول :

الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث .

الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية .

الفصل الثالث - أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية . وفيه مبحثان :

المبحث الأول - في أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني - في أثر الحرب في المعاهدات .

الفصل الرابع - في الأسرى والجرحى والقتلى .

الفصل الخامس - في أثر الحرب في الأشخاص والأموال . وفيه مباحث ثلاثة :

المبحث الأول - في أثر الحرب في الأشخاص .

المبحث الثاني - في أثر الحرب في العلاقات التجارية .

المبحث الثالث - في أثر الحرب في أموال العدو .

الباب الثاني - الآثار المترتبة على انتهاء الحرب . وفيه فصول خمسة :

الفصل الأول - في انتهاء الحرب بالإسلام وآثاره .

الفصل الثاني - في انتهاء الحرب بالصلح بقسمية : المؤقت والمؤبد .

الفصل الثالث - في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .

الفصل الرابع - في انتهاء الحرب بترك القتال .

الفصل الخامس - في التحكيم وانتهاء الحرب به .

والله نسأل أن يوفقنا لصواب القول والعمل ، وأن يكون عملنا هذا في سبيل رضوانه ومطمع ثوابه ، وأن ينفع به الناس ، راجياً منه تعالى أن يمدنا بالمون لإتمام ما بدأته من أبحاث في العلاقات الدولية في الإسلام ، والله نعم المستول والمهادي إلى سواء الصراط .

المؤلف

وهبة مصطفى الزحيلي

الباب التمهيدي

الحرب بصفة عامة وتأصيلها اشرعي والقانوني

تمهيد

لابد قيل الدخول في موضوع البحث أن نتكلم عن بعض المسائل الهامة ، مثل : تعريف الحرب وتحديد أغراضها وإبراز الباعث عليها في الإسلام وإدراك حقيقة الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم وطبيعة هذه العلاقة ؛ لأن ذلك أساس عام في معظم فواحي البحث ، ثم لابد من إلقاء الضوء تبعاً لذلك على طرق البدء في الحرب ليمر مدى التنظيم الإسلامي لأمر خطير يمس جوهر الدعوة الإسلامية وتقرير مصيرها في هذا العالم .

وقد اشتمل الباب التمهيدي على فصلين :

الفصل الاول - في بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع اليها .

الفصل الثاني - في كيفية بدء الحرب .

الفصل الأول

بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع إليها

أولاً : تعريف الحرب

الجهاد والحرب والغزو في أصل اللغة العربية : تدور حول معنى واحد وهو القتال مع العدو ^(١) . وقد وردت كلمة « حرب » في القرآن الكريم بمعنى القتال كما في هذه الآيات « كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله » ^(٢) . أي كلما جمعوا وأعدوا شنت الله جمهم ، « فلما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم » ^(٣) أي في القتال « فلما منّا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » ^(٤) أي حتى تأمنوا وتضعوا السلاح ^(٥) . وهذا الاشتراك اللغوي بين الكلمات الثلاث هو المقصود أيضاً عند الاستعمال في عرف الفقهاء . ونزيد الأمر إيضاحاً بالنسبة لكلمة « جهاد » .

الجهاد في اللغة : بذل الجهد وهو الوسع والطاقة ، أو المبالغة في العمل من الجهد . قال في المغرب : الجهاد مصدر جاهدت العدو جهاداً

(١) راجع تاج اللغة لجوهري : ١ ص ٤٢ ، ٢٢٠ ، والقاموس المحيط : ١ ص ٣٣٧ ،

٤ ص ٤٢٩ .

(٢) المائدة : ٦٤ .

(٣) الانفال : ٥٧ .

(٤) محمد : ٤ .

(٥) راجع في معاني هذه الآيات تفسير القرطبي : ٦ ص ٢٤٠ ، ٨٤ ص ٣٠ ، ١٦ ص ٢٢٩

إذا قاتلته قتالا ، أو بذل كل منها جهده ، أي طاقته في دفع صاحبه ، فهي صيغة مشاركة من الجهد وهو الطاقة والمشقة ، كما أن القتال مشاركة في القتال ، ثم غلب في الاسلام على قتال الكفار ونحوه . وقال الراغب في مفردات القرآن : والجهاد والمجاهدة : استفراغ الوسع في مدافعة العدو . وتستعمل كلمة جهاد بمنهاها اللغوي الأعم .

وإذ قد عرفنا أن الجهاد في أصل اللغة هو مقاومة العدو ، فمن هو هذا العدو ؟

قال العلماء : الجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر ، ومجاهدة الشيطان ، ومجاهدة النفس^(١) . وكل هؤلاء - بحسب نظرة الإسلام - أعداء ، ويشملهم قوله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده »^(٢) « وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله »^(٣) « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض »^(٤) .

فكلمة « جهاد » إذن عامة ، ومن يزعم من المتعصبين ضد الإسلام أن الجهاد : هو قتال المسلمين لسكل من ليس بمسلم لإكراههم على الإسلام . فهذا محض الافتراء والكذب على الإسلام^(٥) .

ومورد الشبهة في تخصيص كلمة « جهاد » بذلك هو ما ذكره الفقهاء المسلمون من تعريفات للجهاد . وهي في الواقع عندهم لا تخصص مدلول

(١) تفسير النار : ج ١٠ ص ٣٠٦ .

(٢) الحج : ٧٨ .

(٣) التوبة : ٤١ .

(٤) الانفال : ٧٢ .

(٥) تفسير النار : ١٠ ص ٣٠٧ .

التصوص القرآنية الواردة في الجهاد . هذه التعريفات كثيرة نذكر منها ما يلي :

قال الحنفية : الجهاد غلب في صرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا ، وهو في اللغة أهم من هذا . (١) أو هو بذل الوسع والطاقة في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان (٢) ، أو غير ذلك أو المبالغة في ذلك .

وحده ابن عرفة (٣) من المالكية بقوله : هو قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له ، أو دخوله أرضه له (٤) . وقال الشافعية : الجهاد في الاصطلاح : قتال الكفار لنصرة الإسلام ، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان والمراد هنا الاول ، وترجمه في التنبيه بقتال المشركين (٥) . وقال الباجوري : الجهاد أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين ، وهذا هو الجهاد الأصغر ، وأما الجهاد الأكبر فهو مجاهدة النفس ، فلذلك كان عليه السلام يقول إذا رجع من الجهاد : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر (٦) .

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، النهاية على الهداية : ٤ ص ٢٧٩ ، الفتاوى الهندية ، ٢ ص ١٨٨ ، مخطوط السندي : ج ٨ ق ٢

(٢) البدائم : ج ٧ ص ٩٧ ، ابن عابدين « رد المختار » : ج ٣ ص ٣٠١ .

(٣) هو محمد بن محمد بن عرفة الورعني ، أبو عبد الله : إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره ، مولده ووفاته فيها ، نسبته إلى « ورعنة » قرية بإفريقية ، توفي سنة (٨٠٤ هـ) .

(٤) الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٠٧ ، القدمات الممهدة لابن رشد : ١ ص ٢٥٨ ، منح الجليل : ١ ص ٧٠٧ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٢ .

(٥) حاشية الشرقاوي : ج ٢ ص ٣٩١ .

(٦) حاشية الباجوري على ابن قاسم : ج ٢ ص ٢٦٨ .

وكانت مشروعية الجهاد بعد الهجرة بنحو سنة (١)

هذا هو معنى الجهاد عند المسلمين كما صوره فقهاؤهم . ومنه يظهر لنا أنه فرض على المسلمين لنصرة الإسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو بخلاف الحرب فقد تكون للعدوان . ولهذا فضل الإسلام كلمة « جهاد » عن كلمة « حرب » فالجهاد إذن كلمة إسلامية (٢) .

والحقيقة أن الجهاد هو بذل الجهد والكفاح بالوسائل السلمية أولاً ، ثم عند اقتضاء الامر للمحافظة على الدعاة وتحصين البلاد يلجأ إلى القتال لتحقيق السعادة الشاملة للبشرية في دنياها وأخرها كما ارتضاها الإله الحكيم ، وكل جهد يبذل في هذا المضمار فهو في سبيل الله وحده ولإرضائه فقط دون أن يشوب نوايا المسلمين نزعة مادية أو هوى شخصي أو تسلط على رقاب العالم وسيادة الاثم ، فما الجهاد إلا تمكين لإقامة نظام عادل وفتح لانطلاق آمال البشرية الفطرية وتقرير للحرية الطبيعية التي تتطلع إلى

(١) راجع القدمات للمهدات لابن رشد : ج ١ ص ٢٦١ ، حاشية الفرقاوي : ج ٢ ص ٣٩١ ، حاشية البرماوي : ص ٢٨٥ ، تفسير المنار : ج ٢ ص ٣١٢ .

(٢) ولكن لا يصح أن يفهم الجهاد على أنه وسيلة عدوانية لمحور الشعوب غير المسلحة كما فهمه المستشرقون والمتعصبون على الإسلام . فقد اعتاد الأجانب أن يهبطوا عن كلمة « الجهاد » بالحرب المقدسة (راجع العقيدة والصريفة ، جولد تسهر : ص ١٠٦ ، ١٢٥) وفسروها تفسيراً منكراً (راجع الإسلام والمستشرقون : ص ٦٠ ، حياة محمد ، أرفنج : ص ١٠٣ ، العقيدة والشرعية : ص ٢٧) ، حتى أصبحت تلك الكلمة عبارة من شراسة الطم والحلق والمهيج وسفك الدماء حتى كأن المسلمين يمثلون قوة متوحشة تتوهب للانقضاض على العالم بأسره ، يملأ قلوبهم الحقد والتعصب فنفضي على الحضارة والمدنية وتفتك بالأبرياء وتشرد الأطفال والنساء ، ولا منجاة أمامهم إلا بإعلان الإسلام كرهاً وبدون نظر أو تثبت . والقريب من الاعتدال منهم يقول : « الجهاد نوع من التبشير الديني الذي يمكن أن يقوم به الإنسان بطريق الاقتناع أو القوة . والجهاد يعادل تماماً معنى الحرب ويتم بمعاربة الكفار وأعداء الدين (راجع الحرب والسلام في الفريضة الإسلامية للاستاذ مجيد خندوري : ص ٥٦ ، ٥٧) .

العقيدة السليمة ، دون أن يحول إزاء ذلك حائل أو تسلط حاكم ظالم^(١).
ولا يصح الخلط بين مفهوم الجهاد بهذا المعنى وبين اعتباره وسيلة
لإكراه الناس على الإسلام وفرض الدين على النفوس ؛ مع أن هذا
ترفضه أبسط العقول وطبائع الأمور في أن العقيدة لا يمكن أن تستقر في
نفس مالم يخاطب بشاشتها القلوب ، وتقتنع بها النفوس عن رؤية دون
قسر أو إجبار .

تعريف الغزو والحرب عند فقهاء القانون الدولي :

الغزو في القانون الدولي المسم هو دخول قوات الدولة المحاربة في
إقليم العدو ، وهو لا يتضمن إتمام السيطرة على هذا الإقليم^(٢) ، وهذا المعنى
لم نجد له مثيلاً في الإسلام ، فلا تتعرض لتفصيله ، وكل مانشير إليه هو
أنه قد يرد لفظ الغزو في بعض الأحاديث ويراد منه الجهاد .

أما الحرب : فلها تعريف تقليدي عند رجال القانون الدولي ، وهو
أن الحرب صراع مسلح بين دولتين أو بين فريقين من الدول ويكون
الغرض منه الدفاع عن حقوق ومصالح الدول المحاربة . فالحرب لا تكون
إلا بين الدول ، أما النضال المسلح الذي قد يقع بين بعض الجماعات
داخل دولة ما ، أو الذي تقوم به جماعة من الأفراد ضد دولة أجنبية ،
فلا يعتبر حرباً ولا شأن للقانون الدولي المام به ؛ بل هو يخضع لأحكام
القانون الجنائي الدولة التي يحدث فيها . كذلك لا يعتبر حرباً بالمعنى الدولي :
النضال المسلح الذي يقوم به إقليم ثائر في وجه حكومة الدولة التي يتبها

(١) انظر نظام العالم والامم . طنطاوي جوهري : ج ٢ ص ٤١٥ .

(٢) راجع مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ خاتم : ص ٦٤١

أو الذي تقوم به إحدى الدول الأعضاء في دولة تعاهدية ضد الحكومة المركزية^(١) .

ونلاحظ أن التعريف الذي ذكرناه للحرب في القانون الدولي أصبح اليوم مجرد تعريف تقليدي ، والاتجاه الحديث يميل إلى توسيع معنى الحرب بحيث يشمل كل حالة يتم فيها قتال مسلح دولي ولو لم تتوافر عناصر التعريف السابق ؛ بل إن قواعد قانون الحرب تطبق ولو كان القتال يدور بين جماعات لا تتمتع بوصف الدولة وفقاً لأحكام القانون الدولي ، كما في القتال الذي دار بين الدول العربية والصهيونيين في فلسطين منذ سنة ١٩٤٨ اعتبرت حرباً دولية رغم عدم اعتراف الدول العربية بإسرائيل ، كذلك تطبق هذه القواعد أيضاً في الحروب الأهلية ، وفي الحروب التي تقوم بها الأمم المتحدة لفرض جماعي وليس باسم دولة ما ولحسابها الخاص^(٢) .

والحقيقة أن وصف الدولة ما زال له الاعتبار الأول في ماهية الحرب ، وتطبيق قواعد القانون الدولي عليها ، فالحرب ذات طابع دولي كما جاء في قرار محكمة التحكيم الدائمة بتاريخ ١١ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩١٢ . ويلاحظ أن الحرب اليوم يمكن أن تعرف بأنها حسم لخلاف دولي وحله عن طريق القسر بعد تعثر الوسائل السلمية . والنزاع الدولي يرتبط بالكيان الاقتصادي والاجتماعي للدول فهو نتيجة محتمة لذلك مما يدفع كل دولة إلى أن تحافظ على مصالحها القومية وتعتمد نفسها الحكم الأعلى لكل نزاع تكون طرفاً فيه^(٣) . وهذا تطور جديد في مفهوم الحرب . وبهذا تنتهي إلى

(١) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق ٥٦٤ . القانون الدولي العام أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٤٩ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ : ص ١ ، ٤ ، بحث الدكتور محمود سامي جنيبة « حالة الحرب ومتى تقوم » . أوبنهايم - لوترباخت طبعة ١٩٤٧ : ص ٢ ، ١٦٦ ، بريجر : ص ٩٧٢ .

(٢) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق : ص ٥٨٨ . أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤٠ .
(٣) راجع المنظمات الدولية الدكتور حافظ غانم : ص ١٥ .

أنه من الصعب وضع تعريف محدد للحرب وأن حالة الحرب لا يمكن أن
تقرر طبقاً لقاعدة مطردة^(١).

مقارنة :

بالنظر في تعريف الجهاد والحرب عند الفقهاء المسلمين والفقهاء الدوليين،
نرى أن التعريفين يتفقان في اعتبار كل من الجهاد والحرب مصلحة من مصالح
الدولة العامة ، ولها أحكام خاصة وأنها موجهة نحو عدو خارجي وفي حال
صراع قوتين مسلحتين أو أكثر .

غير أن الحرب تختلف بين الجانبين في الغاية والغرض : فالجانب لدى
رجال القانون يلجأ إليها لأغراض مادية تدعو إليها مصلحة الدولة التي
تشهرها على غيرها بمحض تقديرها ، وفي سبيل نفعها الذاتي القائم على الهوى
وحب التسلط وتدعيم الاقتصاد . قال أحدهم : « الحرب وسيلة من
وسائل العنف تلجأ إليها الدول لحل ما يقوم بينها من منازعات ، أو
سعيًا وراء تحقيق غاية أو مطمح سياسي أو إقليمي » . فالجانب يهدف إلى
تحقيق هدف سياسي ولا يعتبر مجرد استخدام القوة حرباً ما لم يكن مقروناً
بهذا الهدف^(٢).

أما الجهاد في الاسلام فيستعمل أثناء وجود مقاتلة من عدو . فالباعث
عليه هو رد العدوان أو المحافظة على جماعة المسلمين أو لرفع ظلم الحكام
الذين يقفون عقبة كأداء في سبيل الدعوة الاسلامية والصد عنها ، حتى
يقضى على الفتنة في الدين ، وتعلو كلمة الله والحق ، وتسود مبادئ العدل
والخير والفضيلة ، لأن الاسلام في الواقع هو الرسالة الإصلاحية الكبرى
التي لا بد منها لصالح الشعوب أنفسها .

(١) مقدمة في القانون الدولي - ويزلي جولد : ص ٦٠١ ، بحث الأستاذ باكستر : ص ٢
في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٦٠ .
(٢) راجع بحث الدكتور محمود سامي جنينة في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ ص ١

والنتيجة هو أنه بالنظر إلى تطور مفهوم الحرب منذ القديم نجد أن الجهاد في الاسلام اتخذ مركزاً خاصاً في تنظيمه الشرعي ؛ لأن القانون والدين واحد ، فالقانون يقرر الطريق لتحقيق الأغراض الدينية ، والدين يزود القانون بالرضا والقبول^(١) ؛ ولكن الإسلام لا يعرف ما تطورت إليه الحرب اليوم من مجرد ظاهرة لدفع خطر العدو إلى أعمال عنيفة لا مبرر لشنها^(٢).

وبما أن التنظيم الدولي القائم على أساس الدول ذات القومية الحديثة هو تنظيم حديث ، ولم يكن معروفاً في العهد الاسلامي الأول ، فإنه بحسب تعريف الجهاد لدى الفقهاء ليس من الضروري أن تكون الحرب بين « دول » كما يتطلب ذلك رجال القانون . فالحروب التي دارت بين السلطة الاسلامية في المدينة وبين الذين ادعوا النبوة كسيلة الكذاب^(٣) وطلحة الأسدي^(٤) والأسود العنسي^(٥) وسجاح^(٦). هذه الحروب لا يمكن

(١) الحرب والسلام للاستاذ مجيد خديري : ص ٥٩ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية للدكتور أحمد العمري : ص ٣٥ .

(٣) هو مسيلة بن ثامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو رقعة ، متنبئ من العمرين . ولد ونشأ في الهامة ، عرف برحان الهامة ، أكثر من وضع أسجاع بضاهي بها القرآن . وقد قتله خالد بن الوليد في عهد أبي بكر بعد معركة شديدة سنة ١٢ هـ .

(٤) هو طلحة بن خويلد الأسدي ، من أسد خزاعة ، متنبئ شجاع ، كان يقول : إن جبريل يأتيه ، وتلا على الناس أسجاعاً أمرهم فيها بترك السجود في الصلاة ، قتله خالد بن الوليد في الشام ثم أسلم بعد أن أسلمت أسد وغطمان كافة . واستشهد بنهاوند سنة ٢١ هـ .

(٥) هو عيلة بن كعب بن عوف العنسي المنحجي ، ذو الحار ، متنبئ مشعوذ من أهل اليمن . أسلم لما أسلمت اليمن ، وارتد في أيام النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان أول مرتد في الاسلام ، اغتاله أحد المسلمين قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بشهر واحد سنة ١١ هـ .

(٦) هي أم صادر سجاح بنت الحارث بنت سويد بن عفان ، التميمية ، متنبئة مشهورة كانت شاعرة أدبية حارفة بالأخبار ، رفيعة الشأن في قومها ، ادعت النبوة في عهد أبي بكر أيام الردة ، نزلت الهامة ، ثم تزوجت مسيلة ، أسلمت أخيراً .

اعتبارها لا حرباً داخلية ولا حرباً دولية بالمفهوم الحديث للحرب . ولكن من الواضح أن هناك حروباً تعتبر داخلية بحسب المدلول القائم للحرب في القانون الدولي . وتلك هي الحروب التي قامت بين علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان بسبب النزاع على الخلافة وهي معروفة لدى فقهاءنا وبقتال البغاة . وكذلك قتال أبي بكر لأهل الردة من قبائل العرب كغطفان وبني سليم وصائر الناس في كل مكان ، يعتبر حرباً داخلية ؛ لأن العرب امتنعوا عن دفع الزكاة وقالوا : إن هي إلا إمادة وإن هي إلا الذل والهوان لقريش فلا ندفعها ، فكان قتالهم لإعادتهم إلى الخضوع لسلطان المدينة السياسي أكثر منه خروجاً عن الدين الاسلامي ولأجل السيادة السياسية على العرب^(١) . ولهذا اتفق الأئمة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية والظاهرية على أن من ارتد من الرجال^(٢) عن الاسلام وجب قتله ولكن بعد استنابته عند الجمهور ، وعلى أنه إذا ارتد أهل بلد قوتلوا^(٣) .

(١) تاريخ الفقه الاسلامي الدكتور علي حسن عبد القادر : ص ٥٨ .

(٢) لا تقتل المرتدة عند الحنفية والإمامية وهو رأي ابن عباس ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء ولأن الأصل تأخير الجزاء إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء ، وإنما عدل عنه في الرجل دفعاً لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية . وخالفهم بقية الأئمة لعموم الحديث الذي رواه الجماعة إلا مسلماً : « من بدل دينه فاقتلوه » ولأمره صلى الله عليه وسلم بقتل أم رومان حين ارتدت (راجع نيل الاوطار : ص ١٩٢ - ١٩٣) ، ولأن العقاب على جنابة مغلظة سواء أكانت من المرأة أم من الرجل ، والنهي عن قتل النساء يحول على الحرريات . (راجع المراجع الآتية في رقم ٣)

(٣) راجع الميزان للشعراني : ج ٢ ص ١٥٦ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٨٥ - ٣٨٩ حاشية الحادمي على الدرر : ص ١٥٨ ، مواهب الجليل : ٦ ص ٢٨١ ، حاشية الدسوقي : ٤ ص ٣٠٤ ، مجيبي الخطيب : ٤ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، الشرح الكبير والمفني : ١٠ ص ٧٤ ، كشف القناع : ٦ ص ١٤١ ، الخلاف في الفقه : ٢ ص ٤٣٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٢٤ =

والخلاصة أن الجهاد شيء غير الحرب كما تبين من المقارنة السابقة ولا تتفق الكلمتان تماماً إلا في المعنى اللغوي دون الاصطلاح الشرعي والقانوني.

ثانياً - تاريخ الحرب وأنواعها :

١ - تاريخ الحرب :

لقد شغل الفكر الاجتماعي والقانوني طيلة أحقاب طويلة في عمر البشرية بقضية السلم والحرب ، فمن دعاة كثيرين للحرب ، إلى دعاة قلة للسلام والأمان .

فمنذ هبط آدم عليه السلام على هذه الأرض ، والمنازعات مستمرة والحروب متوالية . فإذا ما قلبنا صفحات التاريخ لا نجد أمة من الأمم تسكاد تخلو من الحروب مع الأمم المجاورة ، أو فيما بين أفرادها وبالذات في ممالك وامبراطوريات العالم القديم كقدماء المصريين والمكسوس والحثيين والآشوريين وأهل بابل وفينيقياء والفرس والإغريق وشعوب أوروبا من السلتيين والقوطيين والغاليين والصقلبيين والجرمان والنورمان والتتر^(١).

= ٤٢٥ ، وشرح النيل : ٧ ص ٦٤٣ ، المحلى : ١١ ص ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٧ ص ١٩٣ -

١٩٥ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٦٤ .

قال الاستاذ محمد سلام مذكور : لعل الجزاء الديني غير مترتب في الواقع على نفس الارتداد إذ لا إكراه في الدين ، وإنما هو يترتب على ما كان يترتب على الارتداد من الانضمام إلى أعداء الاسلام ومحاربة المسلمين وإحداث الفتنة في صفوفهم ، يدل على ذلك أن قتل المرتد لنفس الارتداد مستفاد من حديث هو خبر آحادهم أن القاعدة أن الحدود تدرأ بالشبهات (راجع المدخل للفقه الاسلامي : ص ٧٥٩ - ٧٦٠) . وإذن فقتل المرتد لوحظ فيه ما يترتب على الارتداد من الخطر الاجتماعي لأن المرتد سوف يكون عاملاً على نزع الفوضى والاستتار بالقيم والديانات مما يورث حدوث المنازعات ، فأجيز قتله تخلصاً من شره وقد يكون الشر بانضمامه إلى الأعداء وهذا مانع عليه الأحناف (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٨) . والخلاصة أن قتل المرتد يوجب عليه الطابع السياسي لا الديني .

(١) راجع العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري ، الطبعة الثانية : ص ١١٨ .

وعلى هذا ، فتاريخ الحرب قديم جداً ومعروف منذ الأزمنة الأولى .
وأقدم ذكر لفن الحرب في الشرق يوجد في العهد القديم من الكتاب
المقدس . وقد اشتهر الفرس في العهد الأول بكثرة جيوشهم وفرسانهم
ومركباتهم المسلحة بالمناجل ، واشتهر الهنود بأفيالهم ، ومن آسيا انتقل
هذا الفن إلى أوروبا عند اليونان والرومان ثم عند البرابرة في القرون
الوسطى (١) .

الحرب عند الاغريق :

كان اليونان يعتبرون أنفسهم عنصرياً ممتازاً وشعباً فوق الشعوب
الأخرى من حقه إخضاع هذه الشعوب والسيطرة عليها ، ومن هنا كانت
علاقاتهم بهذه الشعوب تحكيمية لا ضابط لها ، وكانت في الغالب علاقات
عدائية ، وحروباً مشوبة بالقسوة لا تخضع لأي قواعد ولا تراعى فيها أية
اعتبارات إنسانية (٢) .

وكان هناك صراع عنيف بين أثينا وأسبارطة بسبب الغيرة والحسد حتى
أدى ذلك إلى انقسام بلاد اليونان إلى عصبتين ، ووقوع الحروب الشهيرة
بين أثينا وأمم شبه جزيرة (بيلوبونيزة) بتحريض أسبارطة ، وهي المسماة
بحروب بيلوبونيزة أي مورة (٤٣١ - ٤٠٤ ق . م) ثم لشبث بينهم حروب
صغيلة (٤١٥ - ٤١٣ ق . م) .

وكانت أسبارطة (الواقعة في شبه جزيرة مورة جنوب اليونان) قد
وضعت لنفسها برنامجاً حربياً هائلاً سخرت له كل موارد الدولة ، ووجهت
إليه الأفكار وأقامت التعليم الذي يناسبه ، أي أنها كانت ترتبط الناحية

(١) راجع دائرة المعارف العربية للبستاني : ص ٧٧٩ - ٧٨٤ .

(٢) القانون الدولي العام ، أبو هيف : ص ٦٧ ، تحفة الانام في التاريخ العام للأستاذ

مصطفى صبري : ص ١٤ .

المسكزية في الاممة بمختلف نواحي الحياة فيها ، وكان لامبارطة أسطول ضخم حارب به في سنة ٤٨٠ ق.م السجم (الفرس) ، وفي سنة ٤٠٥ ق.م استولت أسبارطة على أثينا فصيرتها من مستعمراتها . وقد ذهب ضحية هذه الحروب الداخلية الآلاف المؤلفة ، وحارب اليونان مملكة طروادة (تقع على شاطئ آسيا الصغرى) وفي هذه الحرب الضروس نظم هوميروس الشاعر قصيدته : الإلياذة والاولديسة . ويروي المؤرخون أن تلك الحرب استمرت من سنة ١١٩٣ إلى ١١١٤ ق.م (١) .

ثم لاندس حروب فيلبس وولده اسكندر المقدوني (٢) المشهورة في آسيا وغيرها (٣٣٤ - ٣٢٣ ق.م) حتى إن الاسكندر تمكن من إخضاع بلاد العالم لسيطرته بالقوة (٣) .

من هذا يتبين لنا أن الحروب عند الإغريق كانت قائمة على قدم وساق ، وأنها كانت حروبا شديدة الضراوة والعنف .

الحرب عند الرومان :

لا يختلف الرومان كثيراً عن اليونان في نظرهم إلى ما عدا من الشعوب . وكانت صلاتهم بها في الغالب صلات عدائية ، وسلسلة من الحروب أوحث بها سياسة روما العليا للسيطرة على العالم ، وضم أكبر عدد ممكن من الأقاليم إلى الامبراطورية الرومانية (١) التي دامت عشرة قرون فرضت

(١) حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ ص ٦٠ ، ٦٢ ، تحفة الأنام في التاريخ العام ١ ص ١٥ - ٢٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية للدكتور الصوفي : ص ١٠٥ .

(٢) مقدونيا مملكة كانت في شمال اليونان .

(٣) حقائق الاخبار : ١ ص ٦٨ ، تحفة الأنام : ١ ص ٢٢ ، النظم السياسية للدكتور عز الدين فوده : ص ٩٨ .

(١) النظم السياسية ، عز الدين فوده : ص ١٠٥ ، ابو هيف : ص ٦٧ ، المرحم الباقى -

ففيها روما نفسها على العالم المتمددين القديم بالسيف والقوة^(١) ، وصارت مركزاً لأعظم دولة قديمة ظهر في التاريخ يحميها جيش قوي دائم تحت السلاح^(٢) . واستمرت حروب الرومان حتى كونوا امبراطورية واسعة الأرجاء عن طريق التوسع والفتح حتى وصلوا إلى شمال أوربا ، وضموا تحت لوائهم بلاد الشرق ، غير أنهم لم يعرف عنهم في حروبهم عنف اليهود وقسوتهم . من هذه الحروب : حروبهم مع إيطاليا التي استولوا فيها على جميع الأراضي الإيطالية^(٣) ، وحروبهم مع اليونان التي احتلوا فيها سائر الممالك اليونانية^(٤) ، ومعاركهم مع سكان قرطاجنة التي عرفت بالحروب البونيقية الشهيرة في التاريخ وهي ثلاثة : الأولى والثانية والثالثة (٢٦٤ - ٢٤١ ، ٢١٨ ، ١٤٦ ق.م) انتصر الرومان فيها في النهاية في واقعة « زامة » ثم اتجهوا لفتح البلاد الشرقية ففتحوا الشام وبلاد آسيا الصغرى . وكانت كل هذه الحروب شديدة الوطأة قوية المراس^(٥) . وأثناء غزو الشرق نشبت حروب طويلة بين الرومان والفرس من أجل السيطرة على الشرق ؛ وقد أخبر القرآن الكريم عن بعض هذه المواقع . قال تعالى : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون . بنصر الله .. »^(٦)

والخلاصة : لقد عظم الرومان الحرب حتى نصبوا لها الإله « مارس » وعظمها اليونان فنصبوا لها الإله « زيوس » وقدمها المصريون القدماء فصنعوا لها الإله « حورس » ابن الإله أوزوريس .

(١) حقائق الاخبار : ١ ص ٨٤

(٢) حقائق الاخبار : ج ١ ص ٧٩

(٣) حقائق الاخبار : ١ ص ٨٧ ، تحفة الانام : ١ ص ٢٥

(٤) المرجعان السابقان : حقائق : ١ ص ٩٢ ، تحفة : ١ ص ١٨

(٥) المرجعان السابقان : حقائق : ١ ص ٨٧ ، تحفة : ١ ص ٢٦ - ٣٠ .

(٦) الروم ١-٥

الحرب في الديانة اليهودية :

وإذا نظرنا في أمر الحرب بالنسبة للديانات لم نجد حرباً أقسى وأعنف مما هو معروف في الديانة اليهودية التي تعتبر الحرب فيها حرب إبادة واستئصال لكل معالم العدو . جاء في الأصحاح الثالث عشر من تلمنية الاشتراع في العهد القديم^(١) : « فضرِباً تضرب سكان تلك المدينة بحمد السيف وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحمد السيف ، تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا تبنى بعد . ١٥ ، ١٦ » .

وجاء في الأصحاح العشرين^(٢) : « إذا خرجت للحرب على عدوك ورأيت خيلاً ومراكب ، قوماً أكثر منك ، فلا تخف منهم لأن معك الرب إلهك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير وإستعباد لك ، وإن لم تسالك بل عملت معك حرباً فحاصرها ، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحمد السيف . وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغنمها لنفسك ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك . هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا . وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة ما . بل تحرمها تحريم الحثيين والأموريين والكنعانيين والفيزريين والحيويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك . لكي لا يملوكم أن تملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم . ١٠ - ١٨ » . وهكذا فأسفار اليهود المتداولة اليوم طافحة بأنباء القتال والجهاد والتخريب والتدمير والإهلاك والسي ،

(١) ص ٣٠١ .

(٢) ص ٣١٠ - ٣١١ .

فهي تقرر شريعة القتال ، ولكن في أبشع صورها حيث تحكم بقتل كل ذي حياة من الحثيين ومن ذكر معهم ولو كان طفلاً أو امرأة أو كانوا أكثر عدداً من بني إسرائيل .

وفي سبيل نشر اليهودية يعتبر اليهود أنفسهم أنهم شعب الله المختار الذي اختاره الله خادماً ، ورسمه لإعلان حقائقه في أسر الانسانية ونشر اليهودية رغم مايلحقهم من امتهان واستخفاف في سبيل الرسالة الالهية (١).

والخلاصة : أن اليهود دعاة الهدم والتخريب في هذا العالم . قال آرلست رينان : « إذا لم يسد المدل في العالم ، أو إن لم يستطع العالم أن يقيم المدل ، فلا فضل له أن يهدم » (٢) . وقال الدكتور أوسكار ليفي : « نحن اليهود لسنا إلا سادة العالم ومفسديه ، ومحركي الفتن فيه وجلاديه » (٣) .

وأمانا دليل واضح على وحشية اليهود في حروبهم في فلسطين ١٩٤٨ (٤) وفي العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ ، حيث كانوا مضرب الامثال في الوحشية والفتك وفي أحط صور الخسة والنذالة في مذابح دير ياسين والخليل ورام الله وصفد وغزة وغيرها من بلدان فلسطين .

الحرب في الديانة المسيحية :

وأما الديانة المسيحية : فيرى المسيحيون أنه ليس فيها جهاد بالمعنى

(١) في الفكر اليهودي ، الدكتور هرتس ، الحاخام الاكبر للامبراطورية البريطانية : ص ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٣) الخطر اليهودي ، برونوكولات حكماء صهيون .

(٤) كما حدثنا الاستاذ محمد سلام مذكور وقد كان حينذاك محارباً في فلسطين فكثيراً ما خرق اليهود الهدنة وباغتوا القوات العربية عندما يرون مصلحتهم في ذلك ، وصنيعهم هذا مستمر إلى اليوم .

المفهوم في الشرع الاسلامي^(١) ونحن نرى معهم أنه ليس هناك تنظيم ديني للجهاد في المسيحية إذ لم يكن السيد المسيح عليه السلام فيما يتناوله من مبادئ الدين والدنيا « كالزواج والطلاق » مشرعاً يضع قواعد ملزمة للمجتمع ، لا في نطاق القانون الداخلي ، ولا في النطاق الدولي^(٢). ولكن السيد المسيح عليه السلام دعا إلى السلام ودعا إلى الجهاد الروحي أيضاً . فمن دعوته إلى السلام والمحبة ما جاء في الانجيل الخامس من إنجيل متى: « طوبى للودعاء لانهم يرثون الارض » ، ٥ طوبى لصابغي السلام لانهم أبناء الله يدعون ، ٩^(٣) قد سمعتم أنه قيل للقديس: لا تقتل ، ومن قتل يكون مستوجب الحكم . وأما أنا فأقول لكم : إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم^(٤) ٢١ - ٢٢ ، « وقد سمعتم أنه قيل : عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر أيضاً . ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فترك له الرداء أيضاً . ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين . من سألك - فأعطه . ومن أراد أن يقترب منك فلا تردده ٢٨ - ٤٢ » ، « سمعتم أنه قيل : تحب قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم . باركوا لاعنيكم . أحسنوا إلى مبغضيك ... ٤٣ - ٤٤ »^(٥).

وقد عملت هذه التعاليم المثالية على تلطيف ومنع العادات الهمجية التي كانت متبعة في حروب القرون الوسطى . وأدى نشاط رجال الدين من أجل السلام إلى توطيد دعائمه والعمل على تجنب العالم ويلات الحروب ،

(١) دائرة المعارف العربية : ٦ من ٥٧٤ .

(٢) الاحوال الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حلمي بطرس : ص ١٢٨ ، دائرة المعارف ، المرجع السابق .

(٣) العهد الجديد : ص ١٣ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٤ .

(٥) المرجع نفسه : ص ١٦ .

لأن « من يستخدم السيف يهلك به » . قال القديس بولس : « لا تصبوا جام انتقامكم على إخواني الأعزاء على الغير ودعوا الغضب ، يذهب عنكم بترك المجال له ليتبخر » . لهذا يردد المسيحيون بأن المسيحية والسلام توأمان لا يفترقان . وظلت فكرة السلام هي السائدة في المسيحية ، وأنها دين يقوم في الاصل على فكرة السلام الخالصة طيلة ثلاثة قرون ، إلى أن جاء القديس « أوغسطين » في ابتداء القرن الرابع الميلادي ، وفسر الدين في مؤلفين أخرجها على أساس الاعتراف بمشروعية الحرب باعتبارها من أعمال القضاء العادل المنتقم ، ولائها لصالح المهزمين ، ومن أجل ضمان السلام . وبذلك أنهى الصراع القائم بين الدين المسيحي والامبراطورية الرومانية ، وسوغ للمسيحيين جواز القيام بأداء الخدمة العسكرية أو الانخراط في الجيش الروماني . ويلاحظ أن القديس « أوغسطين » أباح الحرب الدفاعية وحرب الاعتداء معاً ، وهذه النظرية تتعارض تماماً مع أسس الدين المسيحي الاصيل^(١) ، وأباح أيضاً فكرة الحروب الصليبية من قبل أن يظهر الاسلام بثلاثة قرون . وأخيراً فقد تبلورت فكرة الحرب في المسيحية ، وقرر علماء اللاهوت أن الحرب لا تشرع عندما لا الدفاع عن الجماعة وهي ما أطلقوا عليها « الحرب العادلة »^(٢) . وهي النظرية التي صاغها القديس توماس الأكويني وغيره من كتاب المصور الوسطي ، فأثروا بدورهم في نظريات القانون الطبيعي التي ظهرت في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ،

(١) راجع القانون الدولي العام للأستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٦ وما بعدها .

(٢) العلاقات السياسية الدولية للعمري : ص ٤٩ ، القانون الدولي ، أبو هيف : ص ٦٩ ، الرسالة الخالدة للأستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٤ ، وحدد المسيحيون الحرب العادلة بأن يملأها الأمير وأن تكون عادة واشترطوا فيمن يملأها أن يكون سليم النية صادقاً بلا طمع ولا وحشية . ويلاحظ أن « أوغسطين » ميز أيضاً بين الحرب الظالمة والحرب العادلة وأوجب ألا تملأ الحرب إلا لفرض (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٧) .

وظهرت بالتالي في أوروبا فكرة التفرقة بين الحرب المادلة وهي مباحة ،
والحرب غير المادلة وهي محرمة (١).

وهكذا فقد اهتدى رجال الدين المسيحي الى مبادئ ، هي أشبه شيء
بالقواعد الإسلامية للحرب المشروعة والحرب المادلة : وهي أن تكون
الدفاع عن النفس أو لنصرة المظلوم أو لمنع الفتنة في الدين (٢).

بدل على هذه المعاني أنه قد وردت في الإنجيل عبارات على لسان السيد
المسيح عليه السلام يفهم منها أن من شأن المحافظة على المقيسة أن يعقب
ذلك ضرورة الصبر وتحمل المشاق والكفاح الروحي والمادي إذا اقتضى
الأمر . فاعتناق الدين الجديد والاهتمام بالتوحيد وجوهر الدين لا بالمظاهر
فقط - كما فعل اليهود - سوف يسبب إيجاد خلاف بين الأسرة نفسها
كآب والابن ، فلا بد حينئذ من عدم الالتفات الى هذا التفريق ، وإنما
الواجب هو جهاد النفس ومتابعة المسيح نفسه والوقوف أمام المعتدين على
دعوته ، والثبات على مبادئه والقيام بالدفاع عنه . وأما ألقاظ الدعوة الى
السلام السابقة فهي لرسم صورة الكمال الإلهي اطلق الذي يسمى في القانون
بقواعد القانون الطبيعي والمادلة ؛ ولكن ليس كل إنسان يستطيع مجاراة
هذا الكمال .

ونحن نورد عبارات السيد المسيح التي جاءت في الأصحاح العاشر من
إنجيل متى (٣) : « لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً بل سيفاً فإني جئت لأفرق

(١) الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ٥٨ .

(٢) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ مزام : ص ٨٥ ، وجرائم الحرب والمقاب عليها

للدكتور عبد الحميد خميس : ص ٢ .

(٣) العهد الجديد : ص ٣٤ .

الإلسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة^(١) ضد حماها . وأعداء الإلسان أهل بيته . من أحب أباً أو أمّاً أكثر مني فلا يستحقني ، ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني ، من وجد حياته بضيعها ، ومن أضاع حياته من أجلي يجدها ٢٤ - ٣٩^(٢) ، وقال في إنجيل لوقا في الأصحاح الثاني عشر^(٣) : « جئت لألقي نارا على الأرض . فماذا أريد لو اضطربت . ولي صبغة أصطبغها وكيف انحصر حتى تُكَمَل . أتظنون أنني جئت لأعطي سلاماً . كلا أقول لكم بل انقساماً^(٤) ٤٩ - ٥١ » .

من هذا يظهر أن المسيح كما دعا إلى السلام في صورة مبدأ مثالي وكإل خالقي مطلق ، كذلك أقر المسيح الجهاد في سبيل العقيدة . وقد أراد المسيحيون

(١) الكنة بالفتح امرأة الابن وتجمع على كنانين كأنه جمع كنية . قال الزبرقان بن بدر : أبغض كنانتي إلى القبة الطلعة . (راجع تاج اللغة للجوهرى : ٢ ص ٤٠٤ ، القاموس المحيط : ٤ ص ١٠٧ .

(٢) جاء في شرح الإنجيل متى للقس بنيامين ينكرتن : ص ١٧٥ تليفاً على هذه العبارات ما يأتي : إن هذا الكلام نتج من حضور المسيح بين بني إسرائيل . فالجرب في العبارة حرب على مظاهر الدين دون الاهتمام بجوهره ، ولا بد لمن يؤمن بدين المسيح أن يتحمل المناعب والمشاق في سبيل العقيدة والمبدأ وألا يبقى بالاً لما يقب ذلك من اختلاف بين الأهل مع بعضهم .

(٣) العهد الجديد : ص ٢٣٦ .

(٤) المراد من كلمة « نار » شيان أولاً - نار الأحراق والتعذيب والتدمير لغير المؤمنين ثانياً - نار الاصطدام الذي يحصل مع عقائد اليهود وقد كانت هذه الكلمات غريبة على تلاميذ المسيح لم يعرفوا حقيقتها إلا بعد موته (راجع كتاب المرشد الأمين في شرح الإنجيل المبين شرح بشاره لوقا : ص ٣٥٣ - ٣٥٤ الجزء الثالث تأليف الدكتور القس إبراهيم سعد) .

الخلاصة أن الذي يتبين من هذه الكلمات ولو أنها لا تدعو للحرب أصالة ، وإنما قد يضطر المسيحيون إلى الدخول في حرب مع غيرهم في سبيل عقيدتهم ، فطيم حينئذ الصبر والجهاد . وهذا هو جوهر دين الإسلام كما سنعرف ذلك .

بالحرب القضاء على الاسلام في الحروب الصليبية طيلة ثلاثة قرون وفي غيرها في اسبانيا وفرنسا وإيطاليا وفي شرق أوروبا . ففي الأندلس مثلاً لم يكن رائد الأسبان في جهادهم الطويل لإخراج المسلمين من الجزيرة سوى عواطف دينية يشوبها تعصب عميق لم تألفه الجماعات الاسلامية (١) . وقد لقي المسلمون واليهود أشد المذاب وأنكر الظلم من محاكم التفتيش التي كانت تأمر بتعميد العرب كرهاً ، ثم بحرق كثير من الممّدين ؛ ونصح كريدنال طليطلة التقي الذي كان رئيساً لمحاكم التفتيش بقطع رؤوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالاً ونساء وشيوخاً وولداً (٢) ، وأراد شارلمان أن يستأصل شأفة الاسلام تأييداً لهيئة الكنيسة وأن يسحق دولة الاندلس المستقلة احتفاظاً بكبرياء الفتح والظفر (٣) . وعقد مسلمو غرناطة معاهدة التسليم والأمان مع الملكين الكاثوليكين « فردناند وإيزابلا » اللذين نكثا بالعهود والمواثيق ، فكبد هذا المسلمين فقدان ما يقارب ثلاثة ملايين من بني جلدتهم . واليهود نحو مليون منهم أعمل الكاثوليك في رقابهم السيف تفكيلاً وانتقاماً (٤) .

وبالحرب أيضاً نشر المسيحيون عقيدتهم في عشرة قرون كاملة ، ثلاثة منها قبل ظهور الإسلام وسبعة أخرى بعد مجيء الاسلام . لدينا اعترف

(١) تاريخ العرب في اسبانيا للاستاذ عبد الله عنان : ص ٢٢ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن مزام : ص ٢٢٢ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٥٦٨ .

(٢) حضارة العرب ، جوستاف لوبون ، الطبعة الثانية : ص ٣٣٥ ، الاسلام ومستر سكوت : ص ٧٠ .

(٣) تاريخ العرب في اسبانيا : ص ٧٦

(٤) العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ١٢١ ، حياة محمد لهيكل : ص ٢٥٣ ، ٥٧٧ وما بعدها .

الامبراطور الروماني قسطنطين في سنة ٣١٢ م بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، وأعلن حرية العقيدة مالمث المسيحيون أن فسروا حرية العقيدة بمعنى حرية الديانة المسيحية ، واستخدموا القوة في سبيل المحافظة عليها وإرغام المسيحيين على الدخول فيها ، وأقاموا دكتاتورية الكنيسة بمقولة : إن السلطة التي مصدرها الإرادة الالهية لا يمكن أن تكون لها حدود ، أو أن تفرض عليها قيود (١) .

ثم بنى الفرييون مهمة نشر النصرانية بالإكراه والقوة العسكرية بفرض الامبراطور شارلمان المسيحية على السكسونيين بحد السيف ، وكان ملكه يشمل معظم أوروبا المعروفة في ذلك الوقت ، وقام الملك النرويجي « أولاف تروجسون » بوحشية وبشاعة بفرض المسيحية قسراً على أحد رؤساء القبائل المجاورة . ولما رفض هذا اعتناقها هدهد بشعبان سام خطار سدهد الى عنقه وفي أوائل عهد وصول الأوربيين الى الهند وقعت حوادث شنعاء تدل على قسوة البرتغال وتعصبهم ، فروي بأنهم كانوا يرقبون سفن الحجاج في عودتها من أرض بيت الله الحرام ليفتكوا بمن فيها ، وأنهم ذبحوا ركاب سفينة عن بكرة أبيهم وهم يقدررون بالمئات بسدد أن مثلوا بهم أفضلع تمثيل ؛ ثم علقوم في السواري ووجهوا السفينة الى سواحل الهند (٢) .

وفي سنة ١٤٥٤ م أصدر « البابا » مرسوما منح فيه « هنري البحار البرتغالي » الحق في أن يغزو وأن يحتل ويخضع جميع الشعوب والأقاليم التي يسودها حكم أعداء المسيح ، وأن يحتل ، ويحوز البحار اللازمة للقضاء على انتشار « طاعون الإسلام » . وكان بما جاء في هذا المرسوم البابوي ماييلي : « إن سرورنا لمظيم أن نعلم أن ابننا المحبوب « هنري » أمير البرتغال قد

(١) النظم السياسية ، الدكتور ثروت بدوي : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) العلاقات السياسية ، العمري : ص ٢٢ .

سار في خطى أبيه - الملك جون - بوصفه جندياً قديراً من جنود المسيح ليقتضي على أعداء الله ، وأعداء المسيح من المسلمين والكفرة ... فهذا يدل على شدة التعصب الديني لقطع دابر الإسلام والمهجوم عليه من الخلف (١) .

وكان القوط في بلاد الاندلس بعد تحويلهم إلى دين النصراني يجبرون اليهود على التنصر ، وكل من ملك من القوط يتخذ تعذيب اليهود أساساً لسياسته (٢) .

والخلاصة : لقد سفكت باسم المسيحية وفي سبيل المسيحية دماء أغزر مما سفك في سبيل أية دعوة أخرى في تاريخ البشرية . بل إن القارة الأوروبية التي هي مقر المسيحية هي وكر الحروب والدمار على طوال الألف الأخيرة من السنين (٣) .

فهل نستطيع أن نقول بعد كل هذا : إن السلام في المسيحية كان حقيقة واقعة أو أن المسيحية سادت بالحب والسلام ؟ ولكن الإنصاف يدفعنا إلى القول : إن الديانات السماوية كلها ومنها المسيحية لا تقر بالعدوان ، فإذا ارتكبت أعمال منافية لديانة ما فإن الديانة تكون منها براء .

الحروب في الجاهلية :

كانت النزعة السائدة في الجاهلية هي نزعة الاعتداء ، وكانت القبائل في تجاليد وتخاصم مستمر بسبب النظام القبلي السائد بينهم (٤) مما أوداهم في

(١) القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٥٧٠ وما بعدها .

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية ، الدكتور عبد المنعم ماجد : ص ١٩٩ .

(٣) راجع الرسالة الخالصة للأستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٧٨ ، وجرائم الحرب

والعقاب عليها للدكتور خيس : ص ٥ .

(٤) الحرب والسلام ، خدوري : ص ٦٢ ، تاريخ الإسلام السياسي ، حسن إبراهيم : ص ٣٩

حماة الفوضى وأقام صلاتهم على المدوان والحروب الطاحنة ، أو المخالفة والمناصرة ظلماً أو عدلاً ، دون أن تنظم ذلك حكومة ، وإنما القانون هو نظام الثأر . قال الدكتور غوستاف لوبون : « لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور محمد ، سوى ميدان حرب دائم واسع لما تأصل في العرب من الطوائع الحربية » (١) .

وإذا تتبعنا أسباب الحروب عند العرب في الجاهلية نجدها تافهة ، فهي إما للتنافس على الكلا والمري الذي يسمون فيه أنماهم ، أو للتزاحم على المورد الذي يطفثون به ظمأهم ، أو للرغبة في النهب والسلب والإغارة . لأن أرزاقهم تحت ظل سيوفهم ، ومعاشهم في أيدي غيرهم (٢) .

قال ابن خلدون : والمدوان أكثر ما يكون بين الأمم الوحشية الساكنين بالقر كالعرب والترك والتركان والآكراد وأشباههم ؛ لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ، ومعاشهم في أيدي غيرهم ، ومن دافهم عن متاعه آذنوه بالحرب . ولا بقية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم (٣) .

والطابع الذي كانت تتميز به حروب الجاهلية هو القسوة والصرامة ؛ وإذا ما سمرت نار الحرب امتد لظاها فشمع الكثيرين حتى تكاد تقضي على القبيلة بأجمعها . ومن أمثلة حروبهم : حرب داحس والغبراء بين قبيلتي عبس وذبيان (٤) التي كانت ذات سب تافه وغرض حقير . لذا ندد بها الشعراء كزهير ووصف لنا نتائجها الذميمة بصفات ثلاث : فهي فادحة ثقيلة ، وهي

(١) حضارة العرب : ص ٧١٧ .

(٢) فجر الاسلام : ص ١٠ وما بعدها ، ودائرة المعارف البستاني : ٦ ص ٧٧٦ وما بعدها .

(٣) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧١ .

(٤) البداية والنهاية لابن كثير : ٣ ص ١٥٤ .

طويلة الأمد ، وهي وخيمة العاقبة . ومن حروبهم المشهورة حرب الفِجَار التي استحل فيها هذان الحيان : كنانة وقيس عيلان كثيراً من المحارم بينهم ، وهدكوا حرمة الشهر الحرام . وقد حضر الرسول ﷺ (وهو ابن عشرين سنة أو أربع عشر سنة) هذه الحرب وشهد هولاء (١) .

والخلاصة : أن العرب في الجاهلية كانوا يمتدحون الحرب ويفخرون بالثلبة والانتصار وسفك الدماء .

بهذا العرض السريع لتاريخ الحرب قبل الإسلام يتبين لنا أن العالم شاهد منذ فجر الإنسانية حروباً طاحنة لا نهاية لها مما جعل الكتاب يقولون : إن الإنسانية لم تنعم بسلام حقيقي خلال عشرات القرون إلا في فترات لا تعدو القرنين أو الثلاثة ، وإن الوضع الطبيعي هو الحرب والاستثناء هو السلام (٢) .

تأريخ الحرب في الاسلام :

ظل الرسول عليه السلام وصحابته بعد البعثة نحو أربعة عشر عاماً يتحملون ألوان المذاب والأذى من قبل المشركين ، حتى إنهم طلبوا من الرسول أنواعاً من الآيات وخرق المادات على وجه العناد لا على وجه طلب الهدى والرشاد (٣) . من ذلك ما قصه القرآن الكريم : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي باله والملائكة قبلاً ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء

(١) البداية والنهاية : ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٣٣

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٤٩ - ٥٢ ، تاريخ الاسلام السياسي للدكتور

حسن ابراهيم : ١ ص ٩٨ - ١٠٠ .

وان تؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل : سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ، (١).

في هذا الجو من الصراع مع قريش ظل الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو المشركين بالحكمة والموعظة الحسنة ، دون أن تلين له قناة ، أو يؤثر على صبره شيء ، أو يؤذن له بالقتال ورد العدوان .

ولمّا كان العكس وهو النهي عن القتال ، قال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ، وإن الساعة لآتية فاصفع الصفح الجميل » (٢) ، « فو ربك لنساءلهم أجمعين عما كانوا يعملون ، فاصدع بما تؤمر وأمرض عن المشركين » (٣) ، « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن .. » (٤)

ثم كانت الهجرة فلم يكف المشركون عن سيرتهم العدوانية حتى ضجر المسلمون وترقبوا زول الوحي ، فكان لابد بهـد الهجرة بنحو سنة من الإذن بالقتال بعد النهي عنه في نيف وسبعين آية ، وكانت الآيات القرآنية بشأن هذا الإذن تحمل في طياتها أسباب المشروعية : من دفع الظلم ، ومنع الفتنة في الدين ، ورد الاعتداء على الدعاة إلى الله ، وحماية الوطن.

ويجمع ذلك ما نسميه بمقتضيات الدفاع الوقائي . قال الله تعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم

(١) الإسراء : ٩ - ٣٩ .

(٢) الحجر : ٨٥ .

(٣) الحجر : ٩٣ - ٩٤ .

(٤) النحل : ١٢٥ .

بعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات^(١) ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ،
ولينصرون الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز^(٢) . قال ابن عباس :
وهي أول آية نزلت في القتال^(٣) ، وكان القتال محرماً في الأشهر الحرم
مراعاة للتقاليد العربية ثم أبيع فيها . قال الله سبحانه : « يسألونك عن
الشهر الحرام قتال فيه ؟ قل : قتال فيه كبير ، وصد عن سبيل الله وكفر
به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من
القتل .. »^(٤) . ثم في السنة الثامنة ، بعد فتح مكة ، أمر بالقتال بنصوص ظاهرها
الإطلاق . قال تعالى : « انفروا خفافاً وثقالاً^(٥) » ، « وقاتلوا المشركين
كافة »^(٦) وهذه هي الآية المسماة عند الفقهاء بآية السيف ، وقيل : هي آية
« أذن للذين ... » السابقة^(٧) .

ب - أنواع الحروب وهل هي أمور طبيعي في البشر :

الحرب - لا ريب - بضیضة مذمومة لا فيها من إزهاق النفوس
وتخريب العاصر من البلاد ، لكنهم يقولون : إنها سنة من سنن الاجتماع
البشري ، وإنها أكبر مظهر من مظاهر تنازع البقاء الذي هو وصف

(١) الصوامع : معابد الرهبان ، والبيع : كنائس النصارى ، والصلوات : سکنائس
اليهود (راجع تفسير الكشاف : ٣ ص ٣٥٠) .

(٢) الحج : ٣٩ - ٤٠

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن لأبي جعفر النعمان : ص ١٩٠ .

(٤) البقرة : ٢١٧ .

(٥) التوبة : ٤١

(٦) التوبة : ٣٦ .

(٧) راجع تاريخ الفقه الاسلامي للسائيس مع آخرين : ص ١٢ ، تاريخ التفسير
الاسلامي للخضري : ص ٦٠ ، تاريخ الفقه الاسلامي ، علي حسن عبد القادر : ص ٢٤ ،
السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١١٨ ، زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

طبيعي ملازم لجميع الكائنات الحية لا ينفك عنها^(١) . ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض »^(٢) ، « وقلنا : اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين »^(٣) .

قال ابن خلدون مؤيداً لهذا الرأي : « إن الحرب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله . وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتمصب لكل منها أهل عصبية ، فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان : إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب ، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل . وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومتافسة ، وإما عدوان ، وإما غضب لله ولدينه ، وإما غضب للملك وسعي في تميده^(٤) .

ويدعم هذا الرأي أيضاً : ما قرره علماء النفس من وجود غريزة المقاتلة في النفس التي توجه سلوك الإنسان ، فتنبعث في الحياة الاجتماعية بشكل التنازع الجماعي المجرد من أي تعاون ، فتكون « الحرب » .

ولما كان خب الذات وصفة الأنانية متأصلاً في نفوس البشر كان ذلك سبباً لتنازع المصالح في المجتمع ، فأصبح لا بد من وجود قانون ينظم تلك المصالح ، فوجدت الشرائع وقوانين الحرب ، وبصفة عامة « فالتشريع أيأ كان

(١) تفسير النار : ١٠ ص ٨٥ ، ٣١٠ ، نظرية الحرب في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة : ص ١ في المجلة المصرية لقانون الدولي عدد ١٩٥٨ .

(٢) البقرة : ٢٥١ .

(٣) البقرة : ٣٦ .

(٤) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

لا يوجد إلا في مجتمع ؛ إذ لا عمران إلا باجتماع ولا اجتماع إلا بقانون منظم ، ولذا فإن وجود الشرائع مصاحب لتاريخ العمران...^(١).

والفلسفة عموماً اتقسموا في شأن الحرب قسمين : قسم جعلها ضرورية لا بد منها بين البشر ، وقسم اعتبرها ضرباً من الجنون البشري يجعل الإنسان أدنى رتبة من البهائم . وقد اعتبرها المسيحيون من القضايا الشرعية العادلة التي يسلّم بها الناس والمدّين أيضاً^(٢) .

وفي تقديري أنه من الصحيح أن الحرب ملازمة للبشرية ، وأنه قد يحتاج إليها دفاعاً عن حقوق الأمة ، أو مساعدة لحليفة أو جار لها ، أو حل لمشكلة اجتماعية استعصت على الحلول السلمية والودية ؛ إذ لا يمكن أن يقف شيء أمام المطامع البشرية والأهواء الشخصية ؛ ولكن ليس على أن الحرب أمر طبيعي في البشر ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية يمكن القضاء عليها ، والآيات القرآنية تقرر هذه الظاهرة فقط ، لا أنها تجعلها أمراً حتماً لازماً لا بد من وقوعه ، وإلا لا أفلحت الرسالات السماوية في غرس بذور الخير واقتلاع جذور الشر من النفوس إذا كانت الحرب طبيعة أصيلة ، والمعروف أن الشرائع لم تأت بشيء يصادم الطباع . وأما وجود غريزة الشر والقتال في رأي بعض علماء النفس فلا يجعلنا نأس من تعديلها وإصلاحها ؛ إذ أن السلوك الغريزي يتحدد بحسب الموقف الخارجي والبيئة الاجتماعية . وهذا ما يراه الآن فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحرب ظاهرة اجتماعية قديمة ترتبط بتكوين المجتمعات السياسية ، ولم يستطع العالم أن

(١) راجع المدخل لفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٩ .

(٢) دائرة المعارف للبستاني : ٦ ، ٧٨٠ ، دائرة معارف القرن الرابع عشر - المصنفين ،

فريد وجدي : ٣ ص ٣٩٠ .

يستأصل أسبابها وأن يأمن نتائجها حتى الآن على الرغم من الجهود المضنية التي بذلت في هذا الشأن^(١) .

ولهذا قال فقهاؤنا : إن الحرب في ذاتها قبيحة لما فيها من قتل النفوس والتخريب والتدمير ، لكن الجهاد في سبيل الله تعالى حسن لغيره وهو إعلال كلمة الله وحماية الدين الحق ومنع الفتنة . قال الله عز وجل : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »^(٢) ، فلو كان القتال أمراً طبيعياً في النفوس لما قال القرآن : « وهو كره لكم » .

وقد أجدت القوة في الماضي في حل المشاكل الاجتماعية حينما كانت الطغمان والقوى الظالمة هي المائق الوحيد أمام نشر دعوة الحق والتوحيد .

وإذ قد اتبينا إلى أن الحرب مجرد ظاهرة اجتماعية ، وليست أمراً طبيعياً في البشرية ، فما هي المظاهر التي تتخذها الحرب في المجتمع أو ما هي أنواع الحروب في الفقه الاسلامي ؟

الحروب بصفة عامة لها أسباب كثيرة : منها أن تكون بسبب فكرة أو مذهب ديني أو سياسي أو بدافع اقتصادي أو للتسلط على الآخرين أو بسبب نزاع دولي لغرض ما .

وأما القتال في الإسلام فهو أربعة أنواع : جهاد غير المسلمين، قتال أهل

(١) مبادئ القانون الدولي العام ، الدكتور حافظ غانم : ص ٥٦٤ .

(٢) البقرة : ٢١٦ .

الردة ، قتال أهل البغي^(١) ، قتال المحاربين أو قطاع الطرق^(٢) . والأنواع الثلاثة الأخيرة تسمى حروب المصالح^(٣) . وهذه لا تعتبر حروباً دولية ، لأن المرتدين والبلغاة يمتدرون في العرف الحديث ثواراً ، والثورة كفاح داخلي بين السلطة الحاكمة والرعية ، تخضع بصفة مباشرة للقانون الداخلي للدولة وخاصة القانون الجنائي . وكذلك قطاع الطرق يمتدرون جنّة يهددون أمن الدولة في الداخل ، فينطبق عليهم قانون العقوبات ، ولا يخضع هؤلاء للقانون الدولي . ولذا فإننا لا نعرض لحروب المصالح .

القتال بين المسلمين :

وأما القتال الذي يحتمل أن يقع بين فئتين إسلاميتين فإنه لا يتفق مع أحكام الإسلام التي تقضي بوحدة الصف . عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال - فيما روى أحمد في مسنده ومسلم والترمذي والنسائي - : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحلمى والسهر^(٤) »

(١) أهل البغي أو البلغة : هم الذين يخرجون على الإمام ينفون خلمه او منه الدخول في طاعته أو تبغي فئة منع حق واجب بتأويل في ذلك . وبعبارة أخرى هم قوم يرون خلق الإمام بتأويل سائغ ، وفيهم منعة ، ويحتاج في كفهم الى الجيش والقتال (راجع الفروق للقرافي طبعة الحلبي ٤ ص ١٧١ ، فتح القدير ٤ ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، المغني ٨ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، بحث الاباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : هامش ص ٧٨٧ للاستاذ محمد سلام مذكور)

(٢) قطع الطريق : هو عبارة عن الخروج على المسارة لأخذ المال بالقوة والقهر على وجه يمنع الناس من المرور سواء أكان واحداً أو جماعة . ويتحقق هذا المعنى وان لم يباشروا الجريمة بالفعل . والاصل في جرائمهم قوله تعالى : إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . الآية (المائدة : ٣٣) راجع الاحكام السلطانية ، الماوردي : ص ٥٨ ، بحث الاباحة المذكور سابقاً العدد الثاني هامش ص ٢٣٦) .

(٣) الأحكام للماوردي : ص ٥١ .

(٤) الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ١٣٥ .

وعن أبي هريرة أيضاً أن رسول الله ﷺ قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه ببعضاً ، وشبك بين أصابعه » ، رواه البخاري ومسلم (١) .

وأحكام الإسلام تقضي أيضاً بتحريم شهر السيف بين المسلمين . عن الحسن أن رجلاً شهر سيفه على رجل فجعل بفرقه ، فبلغ ذلك أبا موسى الأشعري ، فقال : ما زالت الملائكة تلعنه حتى غمده أو أغمده (٢) . وعن أنس رضي الله عنه — فيما روى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي — أن رسول الله ﷺ قال : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما ، فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار . قيل : يا رسول الله ، هذا القاتل فما بال المقتول ! قال : إنه كان حريصاً على قتل صاحبه » (٣) . وروى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : من حمل علينا السلاح فليس منا (٤) .

وقال تعالى : « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون » (٥) فقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » أي في الدين والحرمة لا في النسب ، ولهذا قيل : أخوة الدين أثبت من أخوة النسب ، فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين ، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة

(١) المرجع السابق ، السيوطي : ٢ من ١٧٠ .

(٢) شرح السيرة الكبير : ١ من ١٨ .

(٣) الجامع الصغير للسيوطي : ١٧ .

(٤) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، الجامع الصغير ، طبعه الحلبي : ٢ من ١٧٠ .

(٥) الحجرات : ١٠ .

النسب^(١) . فالأئمة لا يفرق بينهم المصيبات والجنسيات، وشأن مثل هذه الرابطة أن تمنع بينهم إثارة المازعات ونشوب القتال .

وبناء عليه فإننا نعتبر هذا النوع من الحرب كأنه لا وجود له وفي حكم النادر^(٢) ، لأن وقوعه يؤدي إلى فناء سياسي يهد لتسلط الأجانب على بلاد الإسلام . قال الله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »^(٣) ، « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »^(٤) ، ويقول ﷺ : « من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه »^(٥) .

وإذن : يفترض أن يكون هناك سلم دائمة بين المسلمين لا ينقضها إلا الكفر أو الردة . فإذا وقع القتال بينهم فهو يعتبر من شتات الأمة الداخلية ، ويجب حينئذ على الأمة ممثلة في حكومتها أن تفض النزاع بالوسائل السلمية كالصلح وإزالة الشبهة بالحجة والبرهان وتحكيم القرآن والسنة ، فإن لم يمكن الوصول إلى حل سلمي فينبغي استخدام القوة ضد الفئة الباغية المستديرة ، حتى يعود الحق إلى نصابه ويستقر السلام والوثام بين المتنازعين . وهذا هو معنى قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بخت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن فاتت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المتقسطين »^(٦) .

(١) راجع تفسير القرطبي : ١٦ ص ٣٢٢ ، وتفسير ابن كثير والبغوي : ٨ ص ١٦ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٧٥ .

(٢) فقله : « وإن طائفتان » إشارة إلى ندرة وقوع القتال بين طوائف المسلمين ، وأنه ينبغي ألا يقع إلا نادراً ، فإن وقع فالأمر على خلاف ما ينبغي (راجع تفسير الرازي : ٧ ص ٤١١) .

(٣) آل عمران : ١٠٢

(٤) الأنفال : ٤٦

(٥) شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ٢٤٢ .

المقسطين، (١) . هذا النظام الذي سبق المنظمات الدولية الحديثة يمكن أن يكون نظاماً لجميع الناس ، والدول الإسلامية أن تتعاهد عليه وأن تقاتل لاحترامه ورد من ينتهك حرمة ، أو تفصل بين المتخاصمين بطريق العدل والقسط (٢).

ثالثاً - الدوافع الأساسية للحروب :

قبل أن نتكلم عن دوافع الحرب ، وبواعث القتال عند المسلمين ، ومعرفة طبيعة العلاقة بينهم وبين غيرهم ، يجدر بنا أن نتعرف على صفة انتشار الدعوة الإسلامية في أرجاء العالم ، ونزعة هذه الدعوة ، حتى نزيل ماعلق في أذهان المستشرقين والغربيين من ربطهم مشروعية الجهاد في الإسلام بقبول العقيدة الإسلامية .

١ - طبيعة الدعوة الإسلامية ونشرها :

اقتلع الإسلام من قلوب المسلمين جذور الحقد الديني بالنسبة لاتباع الديانات السماوية الأخرى ، وأقر بوجود زمالة عالمية بين أفراد النوع البشري ، ولم يمانع أن تتمايش الأديان جنباً إلى جنب (٣) . لأن العقائد أمر لصيق بالنفوس يصعب على المرء تغييرها دون تفكير وتدبر ، والله سبحانه قادر أن يجعل الناس جميعاً على نهج واحد ، والكل في الإنسانية وحق الحياة سواء . جاء في رسالة سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر : « الناس عندك صنفان : إما أخ لك في الدين ، أو

(١) الحبريات : ٩

(٢) راجع تفسير القرطبي : ١٦ من ٣١٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ من ٧٣ ، تفسير ابن كثير والبغوي : ٨ من ١٧ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : من ١٠٥ - ١٠٦ ، الاسلام والعلاقات الدولية لاستاذنا الشيخ محمود شلتوت : من ٢٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأستاذ الاكبر مصطفى المراغي لمؤتمر الاديان العالمي في موضوع الزمالة الانسانية : من ٧ ، المختارات الفتحية للشيخ المرحوم أحمد أبو الفتح : من ١٦٠ .

نظير لك في الخلق» (١) . قال الله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم » (٢) ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (٣) ، وقال سبحانه : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (٤) .

ومع إقرار هذا الأصل فإن الإسلام ليس فتراً ولا منطويةً على نفسه كما يزعم بعض الكتاب الغربيين ، فالدعوة إلى الحق والخير والتوحيد ركن أصيل من أركان الإسلام ، والنشاط في سبيل الدعوة أمر مطلوب في كل زمان ومكان ، إذ أنه دين بلاغ وبيان وإرشاد . قال الله عز وجل : « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً » (٥) ، « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٦) ، « يا قومنا أجيئوا داعي الله وآمنوا يفقر لكم من ذنوبكم ويخرجكم من عذاب أليم » (٧) ، « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا : اشهدوا بأننا مسلمون » (٨) .

(١) نهج البلاغة : ص ١١١ .

(٢) الحجرات : ١٣ .

(٣) المائدة : ١٠٦ .

(٤) الحشر : ٨ .

(٥) فصلت : ٣٣ .

(٦) آل عمران : ١٣٨ .

(٧) الاحقاف : ٣١ .

(٨) آل عمران : ٦٤ .

والإسلام في الوقت نفسه أيضاً ليس — كما يزعم كاتبون غربيون آخرون — عنيفاً ولا متعطشاً للدماء ، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة ، إذ أن كل ذلك محاولة فاشلة ، ومقاومة لسنة الوجود ، ومماندة للارادة الإلهية ، قال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين » (١) « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢) .

ولهذا برزت حرية العقيدة في الإسلام . قال الله سبحانه : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٣) ، وكانت الدعوة إلى الإسلام دعوة بالحجة والبرهان والرفق واللين . قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٤) وذلك سواء في مكة أم في المدينة (٥) .

(١) هود : ١١٨

(٢) يونس : ٩٩

(٣) البقرة : ٢٥٦

(٤) الاسراء : ١٢٥

انظر بحث الرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز الذي ألفاه في الندوة العالمية للدراسات الإسلامية التي انعقدت ببلههور في الباكستان في يناير (كانون الثاني) ١٩٥٨ وعنوانه «موقف الاسلام من الاديان الأخرى وملافته بها» في مجلة لواء الاسلام ، رجب ١٣٧٧/٥/١٩٥٨م : ص ٦٨١ .

(٥) القرآن الكريم نزل منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة بين مكة والمدينة فكان للنشريع الاسلامي صفتان بارزتان : تشريع مكّي يتماق بأمور العقيدة وتطهير الاخلاق والوعد والوعيد وقصص الانبياء السابقين ؛ ويتميز بقصر الآيات . وتشريع مدني يتماق بنظام التشريع وتفصيل الاحكام في العبادات والمعاملات والحدود والأحوال الشخصية والجهاد ونحو ذلك ؛ ويتميز بطول الآيات . والتمييز بين التشريعين فيه ثلاثة أقوال : المشهور منها أن التشريع المكّي : هو ما أنزله الله على رسوله في مكة قبل الهجرة . والتشريع المدني : هو ما أنزل بالوحي في المدينة أو في مكة بعد الهجرة . راجع تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٩١ ، تاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ الشيخ السائس وآخرين : ص ٤٦ ، تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر : ص ٣٧)

آثار الحرب .

قال الله سبحانه ؛ «وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم ؟ فإن أسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنا عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد» (١) وهذه آية مدنية .

وبث الدعوة للإسلام في أوساط المعمورة واجب ديني ؛ لأن الإسلام دين عالمي ، أو بتعبير أدق دين ذو نزعة عالمية ، والناس جميعاً مخاطبون به وعليهم شرعاً الاستجابة لتعاليمه (٢) ، لأنه حياة جامعة للناس ، وهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله . وحينئذ يمتليء الدعاة ثقة بنصر العقيدة ، وكل ما ينبغي هو كشف اللثام عما رأت على القلوب من ضلالات وأوهام (٣) ، قال الله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٤) .

وأسباب الدعوة إلى الإيمان تلتخص في ضرورة تزكية النفس والضمير،

(١) آل عمران : ٢٠

(٢) الأدلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة . قال تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً » (الاعراف : ١٥٨) وقال سبحانه : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » (الفرقان : ١) ، وفي الصحيحين وغيرهما مما ثبت تواتره بالوقائع المتعددة أنه صلى الله عليه وسلم بث كنبه يدعو إلى الله ملوك الآفاق ، وطوائف بني آدم من عربهم وعجمهم كتابيهم وأممهم أمثالاً لأسر الله له بذلك . وقال صلى الله عليه وسلم : « بعثت إلى الأحر والأسود » وقال : « كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » (راجع تفسير ابن كثير : ٢٠ ص ١١٧ ، وقارن التفسير الإسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مذكور ص ٢٢) .

(٣) الدعوة إلى الإسلام : ص ٤٨ ، حياة محمد صلى الله عليه وسلم لهيكل : ص ٢٥٤ ، الإسلام دين الفطرة : ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) الروم : ٣٠

وترقية العقل والفكر ، وإصلاح الحياة ، وتدعيم الحضارة والمدنية . وهذه هي أسس دعوة الاسلام العالمية . ومن المنطقي أن الدعوة العالمية لا بد لها من قوة تحميها ودرع يصونها ، لأن الحق والحرية يعيشان في ظل القوة والنظام ، ونفاذ أحكام الشرائع والنظم الاجتماعية لا يتأتى بدون سلطة ، وبقاء الجماعة وعزتها لا يكون بدون حكومة (١) .

ومن هنا كان التلازم في الاسلام بين الدعوة إلى الدين وقيام الدولة ، ووظيفة الدولة نشر الدعوة وحفظ المعقائد والآداب ، وإقامة الفرائض والسنن ، وتنفيذ الأحكام في بلاد الإسلام ، وحماية البيضة والذب عن الحوزة (٢) . قال تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » (٣) . والمراد من الحديد في الآية : هو القوة السياسية . وفي الحديث الصحيح : « ما بث الله نبياً إلا في منعة من قومه » .

وذلك يوجب أن غيز بين انتشار الدعوة وامتداد الدولة ، ولا يصح للمسلمين وغيرهم أن يفهموا أن الدعوة الحمديدية انتشرت تحت ظلال السيوف نتيجة لاقتران ظهورها خارج الجزيرة العربية بظهور الدولة الإسلامية ، وامتزاج تاريخ الفتوحات السياسية والدولية بتاريخ الفتح الديني (٤) ، لأن قبول الاسلام كان بمنزلة تام عن الخضوع لسلطان الدولة التي كانت مهمتها

(١) راجع نقض كتاب « الاسلام واصول الحكم » للاستاذ الشيخ « خضر حسين » ص ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٦٥ ، في الرد على فصل الدين عن الدولة ، رسائل السلام ورسائل الاسلام للدجوي : ص ٢٥٣ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٢٨ ، الأحكام السلطانية لأن يعل : ص ١١ .

(٣) الحديد : ٢٥ .

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٩٦ .

رد المدوان عن المؤمنين بالدين الجديد . قال أرنولد : « ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الامبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الاسلام ، وإنما تلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية ، حتى لقد ظن دائماً أن هذا الارتداد كان الفرض الذي يهدف اليه العرب . ومن هنا أخذ المسيحيون ينظرون إلى السيف على أنه أداة الدعوة الاسلامية (١) » .

إذئذ : مع قيام الدولة والتمكن من الهيبة والمنعة ، لا يكون لنشر الرسالة الإسلامية بقوة السلاح ، فالرسول ﷺ الذي كان مثال الداعية المسلم ظل يدعو قومه بالحسنى ، ويطلب أمراء البلاد وملوك الدنيا بقبول دعوة الإسلام حتى بعد أن قامت الدولة الإسلامية في المدينة . قال أرنولد في كتاب الدعوة إلى الإسلام : (٢) « على أنه من الخطأ أن نفترض أن محمداً في المدينة قد طرح مهمة الداعي إلى الإسلام والمبلغ لتعاليمه ، أو أنه عندما سيطر على جيش كبير يأتمر بأمره انقطع عن دعوة المشركين إلى اعتناق الدين . فهذا ابن سعد يعرض طائفة من الكتب التي بحث بها النبي ﷺ من المدينة إلى الشيوخ وغيرهم من أعضاء القبائل العربية المختلفة ، بالإضافة إلى هذه الكتب التي أرسلها إلى الملوك والأمراء في خارج الجزيرة العربية يدعوهم إلى اعتناق الإسلام . . وهناك أمثلة من البعث الدينية التي أرسلها لتبلغ الاسلام إلى الذين لم يسلموا من قبائلهم ، تلك البعث التي يدل مجرد إخفاقاتهم في بعضها على أن الجهود التي بذلت كانت ذات صبغة تبشيرية خالصة ، كما تدل على أنها لم تكن تميل إلى استخدام القوة » .

(١) الدعوة إلى الاسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٢) انظر ص ٤٤ وما بعدها ، وراجع زاد المعاد : ٣ ص ٢٦ .

وقال الأستاذ خدوري : من المعروف أن الدولة الاسلامية منذ نشأتها برئاسة النبي ﷺ قد درجت على الإفادة من الأسلوب الدبلوماسي كبديل للحرب ، أو مساعد في تنفيذ سياستها الخارجية « (١) .

والمسلمون أيضاً احتذوا حذو نبيهم عليه السلام في نشر الدعوة ، فبالرغم من عدم وجود طبقة رجال دين تختص بنشر العقيدة فقد وجد المسلمون ما يوضحهم عنها في ذلك الشعور الناشئ عن المسؤولية التي ألقيت على كواهل المؤمنين من الأفراد بقوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٢) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (٣) . وفي الحديث الشريف عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول ﷺ : « اخلق كلهم عيال الله ، وأحب خلق الله تعالى إليه أحسنهم صنيعاً إلى عياله » ، وفي رواية « أنفعهم لعياله » أي بالهداية إليه تعالى ، وتعليم ما يصلحهم وقضاء حوائجهم . وكان من أثر ذلك أن أصبح كل مسلم داعية إلى الدين الجديد في الماضي والحاضر ، وفي مختلف بقاع العالم في آسيا وأفريقيا وأوروبا ، وكان من أهم عوامل نجاح الدعاة المسلمين بساطة العقيدة الاسلامية « لا إله إلا الله محمد رسول الله » بما فيها من طابع عقلي متميز ، فالاسلام في جوهره دين عقلي ، وهو مجموعة من العقائد قامت على أساس المنطق والعقل (٤) .

ومما ساعد على نجاح الدعوة أن نظرية العقيدة الاسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع أتباع الديانات الأخرى ، أولئك الذين يؤدون

(١) الحرب والسلام في الاسلام « بالانجليزية » : ص ٢٣٩ .

(٢) النحل : ١٢٥

(٣) آل عمران : ١٠٤

(٤) الدعوة إلى الاسلام : ص ٤٥٥ .

الجزية كفاء حمايتهم ، ذلك لأن الدعوة إلى الإسلام عن طريق الإكراه ممنوع
بنص القرآن ولا إكراه في الدين ،^(١) ، وأفانت تكراه الناس حتى يكونوا
مؤمنين ،^(٢) ، وما كان انفس أن تؤمن إلا بإذن الله ،^(٣) . وإن مجرد وجود
كثير جداً من الفرق والجماعات المسيحية في الأقطار التي ظلت قروناً في ظل الحكم
الإسلامي ، للدليل ثابت على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون
ونحوهم ، كما يدل على أن الاضطهادات التي كانوا يدعون إلى معاناتها بأيدي الطغاة
والمتعصبين ، إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة وإقليمية ، أكثر من
أن تكون منبعثة عن مبدأ -مقرر من التعصب^(٤) .

وطابع التسامح كان يلزم القواد الفاتحين حين الفتح أيضاً ، مما يدل
على أن اعتناق المسيحيين للإسلام كان عن اختيار وإرادة حرة ، ومن
الشواهد على هذا أن محمد بن القاسم الثقفي^(٥) فاتح بلاد السند ، كان يحترم
عقائد الهنود ويقول : ما البد^(٦) إلا ككنائس النصارى وبيع اليهود ويوت
نار المجوس ، حتى إنه حينما مات بكى أهل الهند أنفسهم لاحترامه
عقائدهم ولعداكته^(٧) .

(١) البقرة : ٢٥٦

(٢) يونس : ٩٩ و ١٠٠

(٣) الدعوة إلى الاسلام : ٤٦١ وما بعدها .

(٤) هو محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم بن أبي عقيل الثقفي ، فاتح السند واليهما ، من كبار
القادة ومن رجال الدهر في العصر الروافى ، قيل مات في العذاب وقيل قتله معاوية بن يزيد بن المهلب
بحو سنة (٩٨ هـ) .

(٥) البد في كتب العرب : يعني صنم بوذا ، أوكل ما يعبد ، حتى من غير البد ، أو موضع
العبادة الذي شبهه عندهم بكنائس النصارى ويوت النيران عند المجوس (راجع التاريخ السياسي
للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٢٣١) .

(٦) فتوح البلدان : ٤٣٩ - ٤٤٠ .

وقد ضرب «أرنولد» أمثلة كثيرة على ظهور طابع التسامح الإسلامي الذي بدا واضحاً في معاملة القبائل العربية أثناء الفتوحات الأولى ، وظهر في المعاهدات التي عقدت مع سكان البلاد المفتوحة ، ولس في اطمئنان المسيحيين على حياتهم وممتلكاتهم وحقوقهم السياسية ، أثناء عيشهم في ظل الحكم الإسلامي وتمتعهم بالحرية الكاملة في ممارسة شعائرهم الدينية ، وإقامة كنائسهم في مصر والشام والعراق وغيرها^(١) . وقد وضع القرآن الكريم أساس التسامح ، فقال الله سبحانه : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والمصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »^(٢).

وكان يحمل لواء الدعوة إلى الإسلام التجار إلى حد كبير ، وخاصة في أفريقيا وبلاد أخرى غير متمدنة ، والفقهاء والقضاة والحجاج لشغلوا في نشر تعاليم الدعوة ، لاسيما في اليهود الأخيرة ، وبالجملة ؛ فإن كل مسلم كان يتحمس لدينه ويدعو إليه في نطاقه الخاص به ، حتى النساء المسلمات في خدورهن ، وحتى المسلمين الأسرى في ديار عدوهم .

هذه الجهود السلمية لنشر عقيدة الإسلام قد آتت ثمرتها بشكل واضح ، مما يجعلنا نردد هذه الحقيقة مع «أرنولد» حيث يقول : « ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق ، وإن السيف إذ كان يمتشق أحياناً لتأييد قضية الدين ، فإن الدعوة والإقناع ، وليس القوة والعنف كانا هما الطائمين الرئيسيين لحركة

(١) راجع الدعوة إلى الاسلام، الطبعة الثالثة، في الصفحات : ٤٧ - ٥١ ، ٥٥ ، ٦٠ -

٦٥ ، ٣٥٠ .

(٢) المائة : ٦٩

قلوبكم... الآية، (١). د والمشاهد الذي لا ينكره حتى الجاحد المفرض أن التشريع الإسلامي يجذب الناس إليه بسرعة خاطفة ، وأنهم يتقبلونه باطمئنان وانقياد ، وما ذلك إلا لأنه يخاطب العقل ويدفع إلى العمل في الحياة ، ويسير الفطرة السليمة ، كما أنه يهدف إلى التسامح والمساواة والحرية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (٢).

وعلى هذا النحو لم تعتمد الشريعة الإسلامية في جملتها على خوارق العادات المحسوسة ، والمعجزات والغيبيات التي تستدعي الإيمان، دون إيمان أو مشاهدة أو تأمل ، كإحياء الموتى وإقامة المستحيل بحسب الطاقة البشرية دون تحكيم العقل والمنطق ، بخلاف ما كان يحصل في الشرائع السابقة (٣). ومن هنا كان طلب المشركين تفجير الينابيع وإسقاط السماء والارتقاء فيها مرفوضاً. قال الله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً... » (٤) وقد سبق ذكرها .

والنتيجة أن الإيمان لا بد أن يكون بمحض الاختيار ، ولا سبيل للاكراه فيه وإلا كان هدرًا (٥). وباستقراء الحوادث التاريخية لانجذاب حادثة تدل على أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه أكره أخذاً على الدين ، وكانت مهمة الرسول الإنذار والتبليغ فقط ، وقد رفع الله عنه الأسى والحزن إذا أعرض الناس عن دعوته . قال الله تعالى : « لست عليهم

(١) المعجزات : ١٤

(٢) راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ١٢ - ١٣ ، ٢٥ ،

٧٩ ، وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره له : ص ٥٨ .

(٣) راجع تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره ، المرجع السابق : ص ٧٠ .

(٤) الاسراء : ٩٠

(٥) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٣٠

بسيطر^(١) ، « إن عليك إلا البلاغ »^(٢) ، « إن أنت إلا نذير »^(٣) ، « فملكك باخع نفسك على آقارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا »^(٤) .

قال جوستاف لوبون : للإسلام وحده كل الفخار بأنه أول دين قال بالتوحيد المحض الخالص ، وبأنه أول دين نشر أتباعه ذلك التوحيد في أنحاء العالم ٠٠ وفي التوحيد سر قوة الإسلام ٠٠٠ ولا شيء أكثر وضوحاً وأقل غموضاً من أصول الإسلام ، وقد ساعد وضوح الإسلام وما أمر به من العدل والاحسان على انتشاره في أنحاء العالم ٠

وأما حروب الإسلام ضد قريش والفرس والروم فإنها لم تكن لنشر العقيدة بالسيف ، وإنما هي تأديب لمن يكفرون بحرية العقيدة الإسلامية ، ويفتنون الناس عما تؤمن به قلوبهم وتطمئن له عقولهم^(٥) . قال الله عز وجل : « وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »^(٦) . ولو كان الإسلام يقر نشر الدعوة بالسيف والإكراه لما قبل رسول الله ﷺ الجزية من صاحب إيلة ومن أهل الجرباء وأزرع ، بعد أن انسحبت أمانه جحافل الروم يوم خرج لقتالهم في تبوك . فإن طبيعة النصر تدفع المرء إلى الظفر بأكبر قسط منه ، ولكن رسول الله أبي أن يحارب أهل الجرباء وأزرع وإيلة لما وجد من جنوحهم للسلم . قال الله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٧) . والجزية التي دفعوها ليست ثمناً لقاء إصرارهم على دينهم ، وإنما هي عوض عما يبذله المسلمون من جهد ومشقة في سبيل حمايتهم^(٨) . فالتخيير بين قبول الإسلام أو الجزية دليل واضح على منع الإكراه في الدين .

(١) الناشية : ٢٢ (٢) الشورى : ٤٨ (٣) فاطر : ٢٣ (٤) الكهف : ٦

(٥) نظم الحرب في الإسلام ، جمال عياد : من ١٨ (٦) البقرة : ١٩٣ (٧) الانفال : ٦١

(٨) تفسير الجصاص : ١ من ٤٥٢ ، الرسالة الخالدة : من ٢٠٦ ، نظم الحرب في

الإسلام ، عياد : من ١٩ .

ومن الأمثلة التاريخية على عدم وجود الإكراه على العقيدة بعد عصر صدر الإسلام أنه حينما هاجم المسلمون في عهد الوليد بن عبد الملك (١) الجراجمة - والجرجومة نفسها أهم مدنها في جبل الاسكام بالثغر الشامي - في سنة ٧٧٩ هـ / ٧٠٨ م وهزموهم ونقلوا بعضهم إلى الشام وأدخلوهم في فرق المسلمين : لم يكرهوا أحداً على ترك النصرانية (٢) . وهكذا لم نثر على أية محاولة من الفاتحين الإكراه في الدين أو الاضطهاد أو الظلم لتغيير العقيدة ، بخلاف ما فعل المسيحيون في أسبانيا مع العرب واليهود كما سبق أن صرفنا .

والخلاصة : أن الإسلام غزا العالم بما فيه من سهولة وبساطة ومبادئ سامية ، وانتشر في الآفاق بقوة ذاتية فيه ، ووحى بأسر القلوب ، وبأخذ بمجامع النفوس . والمسلمون حاربوا غيرهم لالبت التعاليم الإسلامية بالقسر والعنف ، ولكن ليحققوا أصول الحرية الحقة ويوطدوا أركانها ، ولينشروا السلام العام في دنيا الوجود ، وليقيموا حياة جديدة مؤسسة على الحرية الخالصة في المقائد والأفعال ، مزدانة بأسمى المثل والغايات ، تسمى لأجل المثل الأعلى في واقع الحياة والمجتمع . وفي ظل الحرية الحقيقية التي ينادي بها الإسلام يستطيع كل امرئ أن يفكر تفكيراً سليماً بعيداً عن التهديد والوعيد ، وأن يختار ما يشاء دون ضغط أو تخويف من السلطات الحاكمة الظالمة ، وبذلك يبين الفرق بين المطالبة بحق حرية الرأي كما يريد الإسلام وبين الإكراه على تغيير حرية الرأي .

(١) هو الوليد بن عبد الملك بن مروان ، أبو العباس ، من ملوك الدولة الأموية في الشام ، امتدت في زمنه حدود الدولة العربية إلى بلاد الهند ، فتركستان ، فأطراف الصين ، شرقاً ، كان ولوعاً بالبناء والعمران ، دفن بدمشق سنة (٩٦ هـ) .

(٢) فتوح البلدان للبلاذري : ص ١٦٧ ، طبعة ١٨٦٦ .

والمستشرقون في مؤلفاتهم ومنشوراتهم يقررون أن الإكراه على الدين كان بعد الهجرة^(١) وأن الإسلام قام حينئذ بالسيف ، والجihad هو نشر الإسلام بالسيف ، ويجب الجهاد حتى يدخل الناس كافة في حكم الإسلام ولا بد من إبادة الكفرة ، ومحمد « نبي الحرب والقتال » والحرب دائمة دون هوادة أو فتور .^(٢)

والحقيقة أن الدعوة بالحسنى إلى الدين كانت في المدينة أيضاً ، وكل ما استجد في التشريع المدني هو الإذن بالقتال لرد العدوان وحماية الدعوة^(٣) ، بعد أن قوي المسلمون وبعد أن تكونت لهم دولة وأصبح لهم وطن . أما في مكة فكانوا يتحملون صنوف الأذى ويصبرون عليه . وأغلب الظن أن موقف المستشرقين بالنسبة لهذا الموضوع وليد التعصب الديني . « وإن رضي عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم »^(٤) . وقد برز هذا التعصب في أشكال مختلفة : منها ما أراده الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية في أن يزلزل عقائد المسلمين ويقوض حصن الإسلام الذي عز على الخطوب ، وقهر القوى كلها بعد أن غزا المستعمرون البلاد عسكرياً ليتمكنوا لنشر تعاليمهم ، وثقافتهم ، وجندوا مئات الجمعيات التبشيرية والمدارس والمستشفيات لهذا الغرض .

قال جوستاف لوبون الفيلسوف الفرنسي : « وسيرى القارىء حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم أن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن ، فقد ترك العرب الفاتحون المغلوبين أحراراً في أديانهم ، فإذا حدث

(١) العقيدة والشريعة ، جولد زيهر : ص ٢٧ ، دائرة المعارف الإسلامية : ٧ ص ١٨٨ .

(٢) المرجعان السابقان ، حياة محمد ، أرفنج : ص ١٠٣ - ١٠٧ ، ١٨١ ، ٢١٠ ،

الحرب والسلام في الإسلام ، خدوري : ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، الإسلام ومستر سكوت : ص ٤ وما بعدها .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده : ص ١٧١ ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) البقرة : ١٢٠

أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الاسلام واتخذوا العربية لغة لهم ، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين ، لما لم يروا مثله من سادتهم السابقين ، ولما كان عليه الاسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل . . والتاريخ أثبت أن الأديان لا تفرض بالقوة ، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضل هؤلاء القتل والطرد عن آخرهم على ترك الاسلام . ولم ينتشر الاسلام بالسيف ، بل انتشر بالدعوة وحدها ، وبالدعوة وحدها اعتنقت الاسلام الشعوب التي قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول . . الخ ، (١) .

إذن : فالاسلام لم ينتشر بالسيف في جميع أدواره ، والدليل على ذلك أنه استمر في اتساعه في القرن السابع الهجري ، في الوقت الذي ضعفت فيه الدولة الاسلامية بتسلط التتار والمغول والأتراك على البلاد الاسلامية ، وزوال الخلافة العباسية في بغداد ، ولم يكن للاسلام عون من سيف أو سلطان ، وهذا ما حصل بعد سقوط دولة العرب في أسبانيا (٢) . قال جورج بيل الانكليزي ، وهو الذي ترجم القرآن إلى الانكليزية : « لأنه إن يتحرى الأسباب التي من أجلها صادفت شريعة محمد ترحيباً لأمثل له في العالم ؛ لأن هؤلاء الذين يتخيلون أنها قد انتشرت بحمد السيف وحده ، إنما يتخذون انخداعاً عظيماً » (٣) .

من هذا يظهر أن المنصف من المستشرقين قد أبان الحقيقة دون تحيز ، والتاريخ أصدق شاهد ، والاسلام في غنى مطلق عن أن يلجأ إلى القوة للاعتقاد به ، وذلك لما توافر فيه من قوة ونفوذ ، وسلامة ووضوح ، وقبولة طيبة من المسلمين ، بدليل وجود أكثر المسلمين في بقاع لم يكن

(١) حضارة العرب : ص ١٦٢ .

(٢) تاريخ الاسلام السياسي . حسن ابراهيم : ١ ص ١٣٧ ، الرسالة الخالدة : ص ١٠١ .

(٣) الدعوة الى الاسلام : ص ١٦ .

فيها قتال كثير . وأمل الأصول العامة (١) التي يشترك فيها الاسلام مع بقية الأديان وعدم خروجه على المألوف في أذهان المتدينين بالأديان السابقة هي من الدعامات الأساسية التي قبل الناس بها الاسلام ، قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢).

وهكذا أصبح من الواضح الجلي أن الإسلام لم يعمد إلى القتال كوسيلة من وسائل نشره ، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة ، وتهيئة ظروفها وملاساتها ، وموقف الكافرين منها من حرب ويهود وروم ، وحماية الدعوة لها ، ولو كان القتال للاكراه على الإسلام لما نهى الرسول ﷺ عن قتال غير المقاتلة كالشيوخ والنساء والرهبان والفلاحين ماداموا مسلمين . فطريق الدعوة هو البيان والدليل العقلي ، ورفع الاتهام عن أسس الدعوة الجديدة في صبر وأناة (٣) . « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ، وسبحان الله وما أنا من المشركين » (٤) ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (٥) أي بعد دعوتهم إلى الخير .

الاكراه على الدين ممنوع :

وكخاتمة لهذا البحث ينبغي أن نحقق هل آية «لا إكراه في الدين» (٦)

(١) وهي الدعوة إلى مبدأ توحيد الاله الحق ، والحفاظة على النفوس والعقول والأنساب والأعراض والأموال .

(٢) الشورى : ١٣

(٣) تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ ، الفكر السامي الجبوي : ١ ص ٨٣ ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده : ص ٥٧ .

(٤) يوسف : ١٠٨

(٥) المائدة : ١٠٥

(٦) البقرة : ٢٥٦

منسوخة أم هي محكمة باقية على مفهومها وشريعة دائمة ؟ ذلك لأن شبهة المستشرقين في طعن الإسلام بأنه انتشر بقوة السلاح قد جاءت لاعتقادهم أن هذه الآية منسوخة كما ذكر بعض العلماء .

هذه الآية التي هي أمر في صورة الخبر اختلف فيها العلماء على ستة أقوال : فقال بنسخها : سليمان بن موسى^(١) وغيره ؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام ، وقتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام ، لذا فإنه يجب أن يدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام ، فإن أبى أحد منهم الدخول فيه أو لم يبذل الجزية قوتل حتى يقتل، وهذا معنى الإكراه . قال الله تعالى : « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »^(٢) ، والناسخ لآية لا إكراه ، قوله عز وجل : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »^(٣) ، « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين »^(٤) . وفي الحديث الصحيح : « عجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل »^(٥) يعني الأسارى ثم يسلمون .

وقال قتادة^(٦) والضحاك^(٧) : ليست آية الإكراه بمنسوخة ، بل هي خاصة

(١) هو سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي الحيري ، أبو الريم ، محدث الاندلس وإليه في عصره ، صنف كتباً ، توفي شهيداً والراية في يده في وقعة أنيشة (في الاندلس) سنة (٦٣٤هـ)

(٢) الفتح : ١٦

(٣) التوبة : ٧٣

(٤) التوبة : ١٢٣

تفسير الطبري : ٣ ص ١١ . تفسير ابن كثير والبغوي : ٢ ص ١٦ ، أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٤٥٢ . أحكام القرآن لابن العربي : ١ ص ٢٣٣ ، الناسخ والمنسوخ في القرآن للتحاسن : ٨١ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ .

(٥) شرح البخاري للعيني : ١٤ ص ٢٥٨ ، الإصابة في تمييز الصحابة : ٥ ص ٢٢ .

(٦) هو قتادة بن دعامة أبو الخطاب السدوسي البصري ، مفسر حافظ ضريح أكره ، قال الامام أحمد : قتادة أحفظ أهل البصرة . مات بواسط بالطاعون سنة ١١٨ هـ .

(٧) هو الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني البصري ، المعروف بالنيل ، شيخ حفاظ الحديث في عصره ، ولد بمكة ونحوه إلى البصرة فسكنها إلى أن توفي سنة ٢١٢ هـ .

بأهل الكتاب الذين يبذلون الجزية ، والذين يكرهون : هم أهل الأوثان
فهم الذين نزل فيهم : يا أيها النبي جاهد الكفار ودليل هذا الرأي
ما رواه زيد بن أسلم^(١) عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب^(٢) يقول لمجوز
نصرانية : أسلمي أيتها المجوز تسلمي ، إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ بالحق .
قالت : أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب ، قال عمر : اللهم اشهد ، ثم
تلا : لا إكراه في الدين .

ومن قال إنها مخصوصة ، ابن عباس^(٣) قال : كانت تكون المرأة مقلاتاً
(التي لا يعمش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده ، فلما
أجلبت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار ، فقالوا : لا ندع
أبناءنا ، فأنزل الله تعالى : لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي .. الآية .
وهذا قول سميد بن جبير والشعبي^(٤) ومجاهد .

قال أبو جعفر النحاس^(٥) : قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال

(١) هوزيد بن أسلم العدوي العمري ، مولاهم ، فقيه مفسر ، من أهل المدينة وكان ثقة :
كثير الحديث ، توفي سنة ١٣٦ هـ .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي ، أبو حفص : ثاني الخلفاء الراشدين ،
وأول من لقب بأمر المؤمنين ، صحابي جليل ، شجاع حازم ، صاحب الفتوحات ، يضرب بدهله
المثل . قال ابن مسعود : ما كنا نقدر أن نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر ، قتله أبو لؤلؤة
سنة ٢٣ هـ .

(٣) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي ، أبو العباس : حبر الأمة
وترجمان القرآن ، الصحابي الجليل ، كان عمر بن الخطاب إذا أعضلت عليه قضية دعا ابن عباس ،
توفي سنة ٦٨ هـ .

(٤) هو عاصم بن سراحيل ، الكوفي الإمام العالم ، قال أبو مجاز : ما رأيت أفقه من الشعبي
مات سنة (١٠٣ هـ) .

(٥) هو أحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي المصري ، مفسر ، أديب ، مولده ووفاته بمصر .
كان من نظراء نفلويه وابن الأباري ، صنف « تفسير القرآن » وكتباً أخرى مثل كتاب
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم الذي هو أحسن ما صنف في هذا الباب .

لصحة إسناده ، وإن مثله لا يوجد بالرأي ، فلما أخبر أن الآية نزلت في هذا أوجب أن يكون أقوى الأقوال ، وأن تكون الآية مخصوصة نزلت في ذلك ، وحكم أهل الكتاب كحكمهم (أي كحكم بني النضير الذين نزلت فيهم الآية) ، (١) . جاء في كتاب الرسول إلى أهل اليمن « من كره الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية » (٢) .

وأرجح الأقوال عندي : أن الآية ليست بمنسوخة ولا مخصوصة ، إذ أن الآثار التي استند إليها المخصصون ليست قاطمة الدلالة على التخصيص ؛ لأن النص القرآني عام ، وإفراد فرد من العام بحكم العام لا يخصه . قال الرازي في تفسيره الكبير : « إنه تعالى لا بين دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً الممطرة قال بعد ذلك : إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقدر على الإيمان ويحبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ، ونظير هذا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٣) وقال في سورة أخرى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تحكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٤) ، وقال في سورة الشعراء : « لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . إن نشأ نزل عليهم من السماء آية ، فظلت أعناقهم لها خاضعين » (٥) . ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية :

(١) تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ ، أحكام القرآن لابن العربي : ١ ص ٢٢٢ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ ، الناسخ والمنسوخ : ص ٨١ - ٨٢ ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٢٨٠ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٤٩ .

(٣) الكهف : ٢٩ .

(٤) يونس : ٩٩ .

(٥) الشعراء : ٤ .

« قد تبين الرشد من الغي » يعني ظهرت الدلائل ووضحت البيّنات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإجاء والاكراه وذلك غير جائز^(١) . ويمثل هذا قال ابن كثير والطبري والجصاص وأبو حيان . ويؤيده أنهم ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار ولكن حكمها عام . عن ابن عباس قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصيني ، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً ، فقال للنبي ﷺ : ألا أمسككهم ؟ فإنها قد أياها إلا النصرانية ، فأمر الله فيه ذلك . ثم إن جملة « قد تبين الرشد من الغي » كأنها كالملة لا تغاير الاكراه في الدين^(٢) .

قال ابن تيمية في آية « لا اكراه ... » : « جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة ، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين ، والقتال لمن حاربنا ، فإن أسلم عصم ماله ودمه ، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الاسلام ، لا بمنعاً ولا مقدوراً عليه . ولا فائدة في اسلام مثل هذا ، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الاسلام^(٣) » .

والواقع أن فهم النصوص القرآنية مع بعضها يستلزم الذهاب إلى الرأي الأخير ، وهو إقرار الحرية الدينية لجميع الأفراد^(٤) ، فאלله سبحانه فصل ذلك تمام التفصيل فقال : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء

(١) التفسير الكبير : ٢ ص ٣١٩ .

(٢) تفسير الطبري : ٣ ص ٩ - ١١ . تفسير ابن كثير : ٢ ص ١٥ ، أحكام القرآن للجصاص :

١ ص ٤٥٢ ، تفسير الألوسي : ٣ ص ١٢ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ وما بعدها .

(٣) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية : ص ١٢٣ - ١٢٥ ، السياسة الشرعية

له : ص ١٢٣ .

(٤) راجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ سلام المذكور : ص ٢٧ .

الله لجمعكم أمة واحدة... (١) ، أي جماعة متفقة على دين واحد في جميع الأعصار أو ذي ملة واحدة من غير اختلاف بينكم في وقت من الأوقات في شيء من الأحكام الدينية ، ولا نسخ ولا تحويل كما قال ابن عباس رضي الله عنها (٢) . ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز الإكراه على الاسلام إذا كان المكروه ذمياً أو مستأثماً (٣) . وأدلة الحنفية على الجواز منقوضة . فإذا كان المكروه حربياً : فرأي الجمهور جواز الإكراه ، ورأي جماعة من العلماء هو عدم الجواز وهذا ما نرجحه ؛ لأنه يوجد هناك فرق بين مشروعية قتال الحربي لرد عدوانه ودفع أذاه ، وبين إكراهه على تغيير عقيدته بالقوة ، فالأول أمر مستساغ ، والثاني لا يقبله منطق (٤) ولا يجدي بحسب طبائع الأشياء ، والحال أن آية الإكراه غير منسوخة على الراجح عند العلماء كما حققنا .

فخلص من عرضنا السابق إلى أن مبدأ منع الإكراه في الدين مبدأ ثابت . مستقر ولم يشذ عنه سلوك المسلمين ، ولم يكن التعصب والاضطهاد الديني مشروعاً في شتى العهود ، وقد تمتع الذميون بكامل حقوقهم بشواهد تاريخية وجغرافية (٥) ، واندمج المسلمون مع غيرهم اندماجاً تاماً ، مما أدى إلى تقليد المسلمين في معاملتهم وأخلاقهم ، ثم إلى استحسانهم دينهم واعتناقهم إياه . وذلك بسبب الاعتراف بالحرية الدينية ، ووجود تماشٍ ديني وارتياح

(١) المائة : ٤٨

(٢) تفسير الألوسي : ٦ ص ١٥٤ .

(٣) راجع بحث الأستاذ الشيخ زكريا البرديسي « الإكراه بين الفريضة والقانون » . في مجلة القانون والاقتصاد السنة الثلاثون ، العدد الثاني : ص ٤١٥ وما بعدها .

(٤) قارن ص ٤١٩ في المرجع السابق حيث رجح الأستاذ جواز إكراه الحرد على الاسلام . وراجع المدخل للفقه الاسلامي ، المرجع السابق ، السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٣٥ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٢٧٥ .

غير المسلمين الى حكم المسلمين بدليل رفض أهالي حمص استرداد الجزية التي أمر بردها عليهم أبو عبيدة ، وكذلك رفض المسيحيون تأييد المنول أثناء غزو بغداد ، ولم يقفوا أمام جيوش عماليك مصر أثناء المرور من الشام للايقاع بالمنول سنة ١٥٦٠ م ، ومطاردتهم إلى ماوراء الفرات (١) .

٢ - الباعث على القتال :

أ - تحديد الباعث : إذا كان الجهاد في الاسلام ليس للاكراه على الدين كما أبنا فما هو وجه مشروعيته ، وبعبارة أخرى : ماهو الباعث على القتال عند المسلمين ؟

الجهاد مشروع في الاسلام اضطراراً . قال تعالى « كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (٢) وروى أبو عدي في الكامل عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إن الله جعل عذاب هذه الأمة في الدنيا القتل » (٣) فسمى الجهاد عذاباً لهذه الأمة .

ورتبة مشروعية الجهاد هي أنه فرض للأوامر القطعية (٤) به كقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) ، وقوله تعالى « وقاتلوا »

(١) راجع النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فوده : ص ١٣٠ .

(٢) البقرة : ١٦

(٣) منتخب كثر العمال من مسند أحمد لطفي المندي : ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٩٠ .

(٤) دلالة القرآن على الحكم : إما قطعية إذا كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً أو ظنية إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى واحد (راجع المدخل للفقهاء الاسلاميين للاستاذ سلام مذكور : ص ٢٢١ ، ٢٨١) ، ومن الواضح أن دلالة نص الآيات في الجهاد دلالة قطعية لأن ألفاظ « اقتلوا ، جاهدوا ، افروا » لا تحتمل أكثر من معنى كافتراض الصلاة والصيام ونحو ذلك ، وهي قطعية الثبوت لأنها واردة في القرآن الكريم .

(٥) التوبة : ٥

حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله» (١) ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» (٢) ، «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم» (٣) .
هذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب القتال ؛ لأنها واردة بصيغة الأمر ، والأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب ، مجاز في غيره ؛ ومعنى الوجوب أن تارك الأمر على صدد المذاب (٤) . قال الشوكاني : وظاهر الأمر في هذه الآيات هو الوجوب (٥) .

ولا يمكن أن يكون الأمر مصروحاً في هذه الآيات إلى غير الوجوب كاندب والإباحة مثلاً ؛ لأن كلمة «انفروا» تدل على وجوب النفر ، لأن أصل النفر هو الخروج إلى مكان لأمر واجب (٦) ، وأما بقية الآيات فتدل على الوجوب المطابق للأصل في صيغة الأمر بقرائن كثيرة : منها آية «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثقلتكم إلى الأرض ...» الآية (٧) فهذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لأنه تعالى نص على أن تثاقلهم عن الجهاد أمر منكر ، ولو لم يكن الجهاد واجباً لما كان هذا التثاقل منكراً (٨) . وقد أيدتها الآية التي بعدها وهي «إلا تنفروا يذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضرهم شيئاً ...» (٩) ، والعذاب لا يكون إلا على ترك واجب . وقال تعالى :

(١) الأنفال : ٣٩

(٢) التوبة : ٣٦

(٣) التوبة : ٤١

(٤) راجع شرح الإسنوي ، المطبعة السلفية عام ١٣٣٤ هـ : ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٦ . ومباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ٦٨ .

(٥) راجع نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٢ .

(٦) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤٣٢ .

(٧) التوبة : ٣٨

(٨) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤٣٣ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٨٣ ، الأم : ٤ ص ٨٥ .

(٩) التوبة : ٣٤

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم... » (١) ، وكلمة « كتب » تقتضي الوجوب في صرف الشرع مثل « كتب عليكم القصاص » و« كتب عليكم الصيام » (٢) ، وقال سبحانه « ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » (٣) وهي نزات في الجهاد (٤) .

وقال الرسول ﷺ فيما يرويه أبو داود في سننه : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » (٥) من ماضى الأمر نفذ ، أي نافذ النفاذ ، وهذا يكون في الفرض من بين الأحكام ، فإن في الندب والاباحة لا يجب (٦) الامتنال والبقاء ، وكلمة « إلى يوم » تدل على تضمين معنى الامتداد والبقاء (٧) . وأجمعت الأمة على فرضية الجهاد (٨) . كل هذا يدل على أن الجهاد فرض وقد ثبتت الفرضية بالقرآن والسنة والإجماع . ولا يفهم من الفرضية أن الجهاد مبدأ هجومي عدواني وإنما هو على العكس مبدأ وقائي ، وهذا يتلاقى في النتيجة مع ما نقل المهدوي (٩) عن الثوري (١٠) وابن

(١) البقرة : ٢١٦

(٢) راجع تفسير الرازي : ٢ ص ١٠٣ ، ٢١٣ .

(٣) البقرة : ١٩٥

(٤) راجع سنن أبي داود : ٣ ص ١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠

(٥) انظر صحيح البخاري : ٤ ص ٢٨ ، سنن أبي داود : ١ ص ٣٤٣ ، نصب الراية للزبيدي :

٣ ص ٣٧٧ .

(٦) وراجع بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٢ ، العدد الاول : ص ٧٣ .

(٧) راجع حاشية سعدى جلبي على فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

(٨) راجع كشاف الفناع : ٣ ص ٢٤ ، شرح المنايا وحاشية سعدى جلبي المذكورة : ٤ ص ٢٧٨

(٩) المهدوي هو محمد بن ابراهيم المهدوي ، أبو عبد الله ، فقيه ، من أهل المهدية (بالمغرب)

هو الفقيه العالم صاحب كتاب الهداية توفي سنة ٥٩٥ هـ .

(١٠) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي ، ولد سنة ٩٧ هـ ، وهو من

تابعي التابعين ، كان محدثاً ثقة فقيهاً بارهاً من مدرسة الحديث وكان له مذهب فقهي يتبعه الناس

فيه ، توفي في البصرة سنة ١٦١ هـ .

شُبْرمة^(١) وروي عن ابن عمر^(٢) وعطاء^(٣) وعمرو بن دينار^(٤) أنهم قالوا :
« الجهاد تطوع وليس بفرض وإن الأمر للندب ولا يجب قتالهم إلا دفعاً لظاهر
قوله تعالى : « فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ »^(٥) ، وقوله تعالى « وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً
كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً »^(٦) . ولكننا لا نقول نحن بأن الجهاد في الأصل تطوع كما
قالوا ، ودليلنا الأدلة السابقة .

وقد اتفق الفقهاء المسلمون على أن الجهاد فرض على الكفاية^(٧) . وإغنا

(١) هو عبد الله بن شبرمة من ولد المنذر بن ضرار بن عمرو ، كان قاضياً لأبي جعفر على
سواد الكوفة ، ولد سنة ٧٢ هـ وتوفي سنة ١٤٤ هـ .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي ، صحابي ، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية ،
كان جريئاً ، جهورياً ، أفتى الناس في الإسلام ٦٠ سنة ، وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة
سنة ٧٣ هـ . له في الصحيحين (٢٦٣٠) حديثاً .

(٣) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم بن صفوان ، تابعي من أجلاء الفقهاء ، كان عبداً أسود
ولد في جند (باليمن) ، ونشأ بمكة فسكران مفتي أهلها ومحدثهم ، وتوفي فيها .

(٤) هو أبو محمد الأنرم الجعفي بالولاء ، فقيه ، كان مفتي أهل مكة ، فارسي الأصل من
الأبناء . قال شعبة : ما رأيت أثبت في الحديث منه ، توفي سنة ١٢٦ هـ .

(٥) البقرة : ١٩١

(٦) التوبة : ٣٦

شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٧ ، شرح العناية
ونفتح القدير : ٤ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦ ، البحر المحيط : ٢ ص ١٤٣ .

(٧) راجع المحيط : ٢ ق ١٩٩ ب ، خزنة الفقه ثالث صفحة من باب السير ، منح الفقار
شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٥٩ ، المقدمات
المهدات : ١ ص ٢٦٣ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٣ ، الحاوي الصغير : ١ ق ١ من باب الجهاد ،
الحاوي الكبير : ١٩ ق ٤٥ ب ، الاختيارات العلية لابن تيمية : ١٨٣ - ١٨٥ . المرح
الرضوي : ٣٠٢ . الكافي : ١ ص ٦٠٧ ، الروضة البهية : ٢ ص ٢١٧ . البحر الزخار : ٥
ص ٣٩٣ ، شرح النيل : ٦٠ ص ٤٠٢ ، الانصاح من شرح معاني الصحاح : ٣٧٦ . وفرض
الكفاية هو الذي يطلب فعله شرعاً من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة . (راجع مباحث
الحسبي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٧٨) ، فإذا قام بالجهاد قوم سقط عن باقيهم ولم يأثموا
بتركه ، وأما فرض العين فهو ما يطلب شرعاً من كل فرد من المكلفين بعينه (مباحث الحسبي ص ٧٧) .

كان فرض كفاية ، ولم يكن فرض عين ؛ لأن كل ما فرض لغيره لا عينه فهو فرض كفاية (١) .

وإذا كان المسلمون قد تخلفوا في العهد الحاضر عن القيام بواجب الجهاد ، فما ذلك إلا لضعفهم ، ومع ذلك نجد في عبارات الفقهاء ما يرفع الحرج عن المسلمين فقالوا : « يحصل فرض كفاية الجهاد بأن يشحن الإمام الثغور

(١) ولأن عموم آية « افرؤا خفاً وثملاً » مخصص بآيتين : آية « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية (التوبة : ١٢٣) وآية : « لا يستوي الساعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم — الى قوله سبحانه « وكلاً وعد الله الحسنى » (النساء : ٩٥) فلو كان الجهاد فرض عين لاستحق القاعد الوعيد لا الوعد .

ومخصص أيضاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « والذي نفس محمد بيده لولا أن أشق على المسلمين ما قدمت سرية تغزو في سبيل الله أبداً ولكن لأجد سعة فأحلمهم ولا يجدون سعة ويشق عليهم أن يتخلفوا عني » (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٨٣ ، تفسير المنار ١٠ ص ٤٦١ ، ١١ ص ٢٩) ، إذن فالجهاد لا يقصد منه مجرد اهتلاء المكلفين ، بل إمتاز الدين ودفع شر الكفار عن المؤمنين ، بدليل قوله تعالى : « وقاتلوم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (الأقال : ٣٩) فإذا حصل ذلك المقصود ببعض الناس سقط عن الباقي حصول ما هو المقصود منه كرد السلام ، وصلاة الجنابة المقصود منها قضاء حق الميت والاحسان اليه . فإذا لم يتحقق المقصود بقيام البعض كان فرض عين ، كما إذا هجم الكفار على بلد من بلاد المسلمين وحصل التغير العام او التبعية العامة فيصير فرض عين على جميع أهل تلك البلدة ، وكذا يجب على من يقرب منهم إن لم يكن بأهلها كفاية ، وكذا من يقرب ممن يقرب إن لم يكن بمن يقرب كفاية ، أو تنكسوا أو عصوا ، وهكذا الى أن يجب على جميع أهل الاسلام شرقاً وغرباً . قال تعالى : « افرؤا خفاً وثملاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم . . » الآية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، منع الفجار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد ، مخطوط السندي : ٨ ق ٨ ، المنتقى : ٣ ص ١٥٩ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٣ ، الأم : ٤ ص ٩٠ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٠٩ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٢ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٦٩ ، المفتي : ٨ ص ٣٤٥) ، ويلاحظ أن الجهاد كان فرض عين على بعض الصحابة . قال الماوردي : « كان حيناً على المهاجرين دون غيرهم » . وقال الشوكاني « والتحقق أنه كان عيناً على من عينه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه وإن لم يخرج » (راجع نيل الإوطار : ٧ ص ٢٠٨) .

بمكافئين للكفار في القتال مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء ذلك،
أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر بالجيوش لقتالهم وأقله مرة (١)
في كل سنة (٢).

وذكر في مغني المحتاج مقاله الشافعية: « وجوب الجهاد وجوب الوسائل

(١) وحجة الفقهاء على هذا الرأي هو قوله تعالى « أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة
أو مرتين » قال مجاهد: نزلت في الجهاد، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعل بموجب ذلك
منذ أسره، ولأن الجزية تجب بدلا عن الجهاد وهي واجبة في كل سنة فكذا مبدلها، ولأن
الجهاد فرض يتكرر. وأقل ما وجب التكرار في كل سنة كالزكاة والصوم (راجع مواهب الجليل
٣ ص ٣٤٦، منح الجليل ١ ص ٧٠٧، نهاية المحتاج: ٣ ص ٣٤٣، مغني المحتاج: ٤
ص ٢٠٩، حاشية الشرقاوي: ٢ ص ٣٩٢، المغني والفرح الكبير: ١٠ ص ٣٦٧، كشف
الفناج: ٣ ص ٢٨، الروضة البهية: ص ٢١٧).

ونحن نرى أن الجهاد يتكرر بتكرر سببه أو وصفه وهو وجود العدوان دون تقييد ذلك
بكونه في سنة أم لم يكن فيها، والآية التي احتجوا بها تدل على ذلك، فإن العدوان سبب
لا ابتلاء المؤمنين وفتنتهم، وقد حققنا في ختام هذا البحث أن موقف الرسول في كل حروبه كان
دفاعيا، ولا يصح أن يقاس الجهاد الذي يعد أصلا دفاعياً في السياسة الخارجية على الجزية التي هي
مجرد ضريبة في داخل الدولة. ويؤيدنا في هذا الاتجاه أن صيغة الأمر لا تدل على التكرار ولا
على المرة بل تقييد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة على ما هو المختار عند الأصوليين
(راجع شرح الاسنوي المطبعة السلفية: ٢ ص ٢٧٤). وإنما يتكرر الأمر بتكرر سببه وهو
العدوان هنا. وهذا ما جعل ابن عطاء وابن عمر على القول بأن « كتب عليكم القتال » يقتضي
الإيجاب ويكفي في العمل به مرة (انظر تفسير الرازي: ٢ ص ٢١٣) وإطلاق وجوب الجهاد
دون تقييده بكونه في السنة مرة على الأقل هو مذهب الحنفية (راجع فتح القدير: ٤ ص
٢٨٣) وقال السهيلي: والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم إما بيده وأما بلسانه
وأما بآله وأما بقلبه (راجع نيل الأوطار: ٧ ص ٢٠٩، الوجيز: ٢ ص ١٨٦).

(٢) بغيري المنهج: ٤ ص ٢٢٧، فتاوى ابن حجر: ٤ ص ٤٤، مخطوط السندي:
٤ ق ٨، بداية المجتهد، طبعة صبيح: ١ ص ٣٠٤، الخطاب: ٣ ص ٣٤٧، المختصر
النافع: ص ١٦٠ وما بعدها، المغني: ٨ ص ٣٤٨.

لا المقاصد إذ المقصود بالقتال : إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة ، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد^(١).

لنقف طويلاً عند هذه العبارة الفقهية القديمة التي تقرر بكل جلاء ووضوح أن قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته ، وأن الاسلام يفضل سلوك السلام بصفة أصيلة ، كلما أمكن ذلك ، وأن إعلان الحرب هو آخر الدواء الذي يمالج ما استعصى من الأمراض الوبائية القتالة أو الضارة بمصلحة المجموعة البشرية ، وعبارات الفقهاء جميعاً تؤكد هذه الحقيقة ، وهي أنه يكتفى بالجهاد بقدر الحاجة حقناً للدماء ، وما الحرب إلا ضرورة اجتماعية لمنع البغي ودفع الظلم . قال الرسول عليه الصلاة والسلام فيما يرويه أحمد والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة : « أيها الناس لا تمنوا لقاء العدو ، وسلاوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف »^(٢).

- وبذلك يظهر لدينا أن الباعث على القتال في الاسلام هو دفع العدوان^(٣) ، وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض بحيث يمكنهم النظر في الإسلام . وللمدوان مظاهر مختلفة فكان في عهد النبي ﷺ على صورتين :

إحداها : أن يهاجم الأعداء النبي ﷺ فيرد كيدهم في نحورهم .

(١) فتح المين شرح قرة العين البلياري : ص ١٣٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢١٠ ، بيجرمي المنهج : ٤ ص ٢٢٧ .

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣ ، شرح الصفي : ١٤ ص ٢٢٧ ، فتح الباري : ٦ ص ١١٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١٥٨ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٣ .

(٣) المجلة المصرية لقانون الدولي عدد ١٩٥٨ مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٣ .

الثانية : أن يفتنوا المسلمين عن دينهم ، فكان على النبي ﷺ أن يمنع ذلك الاعتداء الواقع على حرية الفكر والمقيدة^(١) .

وعلى هذا النهج سار المسلمون فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب إلا بعد أن يظهر منهم روح العداء ومعارضة الدعوة والوقوف في وجهها ، والتحقير من شأنها . ولكنهم ما كانوا ينتظرون مهاجمة المدو لهم في بلادهم ، وذلك جرياً على القاعدة الاجتماعية الفطرية التي قررها سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا »^(٢) .

ويمكننا - كقاعدة عامة - تحديد معنى العدوان الذي يبرر القتال في الاسلام بما يلي :

العدوان : حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم بحيث يؤثر في استقلالهم أو اضطهادهم وفتنتهم عن دينهم ، أو تهديد أمنهم وسلامتهم ومصادرة حرية دعوتهم أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين بحيث يعتبرون خطراً محققاً ، أو يطلبون حذراً واحتياطاً^(٣) .

وبما أنه ليس من السهل تعريف العدوان وإن كنا ذكرناه اجتهاداً ، فإن ولي الأمر يقدر الأسباب الموجبة للحرب قبل الوقوع في شراكها ، يفعل ما يراه المصلحة العامة للمسلمين ، إذ أن أمر الجهاد موكول إلى الإمام

(١) أبوزهرة، المرجع السابق ص ٨ ، القانون الدولي العام في الاسلام للمرحوم الدكتور محمد عبيد الله دراز : ص ٦ .

(٢) الاسلام والعلاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شلتوت : ص ٦٨ .

(٣) انظر الوحي المحمدي، ص ٢٣٤ . تفسير المنار ٢ ص ٢١٥ ، قارن ويزلي : ص ٦١٥ .

واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك^(١) ، بل إنه لا يجب الجهاد عند الشيعة الإمامية إلا بوجود الإمام العادل أو نائبه الخاص^(٢) ، فولي الأمر يحافظ على سلامة الدولة وأمنها ، ويدافع عن حرية العقيدة ، ويحمي الدعاة ؛ إذ أن الجهاد هو « دفاع العقيدة والحوزة والأتباع » . وقد صرح الكمال بن الهمام بأن المقصود من القتال هو إخلاء العالم من الفساد^(٣) . وهذا يظهر أن الإسلام ليس مولماً بإيقاد أتون الحروب بل هو يمتقها ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، وإلغا الواقع هو الذي يفرض على المسلمين القتال . قال الله تعالى : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا »^(٤) . والحقيقة أن هذه الآية هي جماع مشروعية الجهاد في الإسلام وعليها المندار في أصل كل ما نتحدث عنه في هذا الموضوع . فهدف الإسلام إذن في غاية السمو ولا قتال إن اضطر إليه إلا للرحمة بمجموع الأمة أن تفسد ، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين^(٥) والرحمة تقتضي إقامة

(١) باب البساب : ص ٧٠ ، المغني : ٨ ص ٣٥٢ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٣٧٢ ،
الافتتاح : ق ٩٤ ب ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٠ و ٣٩٥ .

(٢) الشرح الرضوي : ص ٣٠٢ ، الكافي للسكيتي : ١ ص ٢١٣ وما بعدها ، الروضة
البيهية : ص ٢١٧ ، المختصر النافع : ص ١٠٩ ، قال الفنوجي الهوتي : الأدلة الدالة على وجوب
الجهاد من الكتاب والسنة وعلى فضيلته والترغيب فيه وردت غير مقيدة بكون السلطان أو أمير
الجيش عادلاً ، بل هذه فريضة من فرائض الدين أوجبها الله تعالى على عباده المسلمين من غير
تقييد بزمان أو مكان أو شخص أو عدل أو جور ، فتخصيص وجوب الجهاد بكون السلطان عادلاً
ليس عليه أثارة من علم ، وقد يبلي الرجل الفاجر في الجهاد ما لا يبليه البار العادل ، وقد ورد
بهذا الصرح كما هو معروف . (راجع الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٣)

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ .

(٤) البقرة : ٢١٧

(٥) راجع تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ .

المدل بين الناس فليست الرحمة في أدق ممانها إلا إحدى ثمرات العدالة ،
والرحمة المادلة لا تسمح بالاستسلام للباطل أو الخضوع للظالم ، ولذا قال
عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي الرحمة وأنا نبي الملحمة » والمقصود من
الرحمة هو رحمة الكافة وإنقاذ الجماعة . وإذا كنا سوف ننتهي إلى أن وصف
الحرب في الاسلام لا يمكن أن يطبق على التقسيم المرفوف إلى حرب دفاعية
وهجومية ، فإننا مع ذلك يمكن أن نحصر أوجه مشروعية الجهاد بما نسميه
بمحالات الدفاع الوقائي وهي :

أولاً - حالة الاعتداء على الدماء إلى الله تعالى بمصادرة حرية التبليغ
الإيجابية ، أو وقوع الفتنة في الدين أو المحاربة بالفعل . قال تعالى : « أذن
للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير »^(١) . « واقتلوهم حيث
تقفتموهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل » ،
ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلوه فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم ،
كذلك جزاء الكافرين ، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على
الظالمين »^(٢) .

ثانياً - الحرب لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة : قال الله تعالى :
« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين يقولون : ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... »^(٣) . وقد ناصر
الرسول عليه السلام خزاعة على قريش في هدنة الحديبية بعد أن استنصروا
به ، وأقر حلف الفضول ، وقال : « إن الإسلام لا يزيد إلا شدة » .

(١) الآيات من سورة الحج ٣٩ - ٤١

(٢) البقرة : ١٩١ - ١٩٣

(٣) النساء : ٧٥

وإذا قيل : بأن هذه الحالة تدخل في شئون الغير، والتدخل اعتداء .
قلنا : إن التدخل مشروع اليوم للسلامة الاجتماعية ولإحقاق الحق وإزهاق
الباطل ، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حالة اضطهاد دولة الأقليات
من رعاياها (١) .

ثالثاً - الدفاع عن النفس ودفع الاعتداء عن البلاد . قال الله تعالى :
« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب
المعتدين » (٢) .

وفي صدد المقارنة تبين أن هذه الحالات التي تتطلبها حماية الدعوة
الاسلامية ، لا تخرج عن كونها استعمالاً لحق من حقوق الدولة الطبيعية المعترف
بها في القانون الدولي الحاضر . وهي حق البقاء وحق الدفاع الشرعي
وحق المساواة وحق الحرية وحق الاحترام المتبادل (٣) وكلها تبرر مشروعية
الباعث على القتال في الاسلام الذي حددناه بوجود عدوان ، ولا يفهم من
كلمة « عدوان » هو أن يكون المسلمون في حالة سلبية مطلقة . وإنما قد
يكون لهم دور إيجابي في البدء بالقتال عند توافر مقتضياته ، كما أن حق
الحرية يخول للدولة حق التدخل دفاعاً عن حقوقها أو رعاياها أو دفاعاً
عن الإنسانية .

دعوى نسخ الجهاد : بعد بيان حقيقة الجهاد في الاسلام نتساءل هل

(١) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٨٣ .
القانون الدولي العام للدكتور علي أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٠٦ . الرسالة الخالدة للاستاذ
عبد الرحمن هزام : ص ٨١ .

(٢) البقرة : ١٩٠

(٣) أبو هيف، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ١٨٧ - ٢٠٦ .

ما زال شرعاً دائماً أم أن فرضيته قد نسخت ١. ترى بعض الحركات السياسية الحديثة (١) أن الجهاد قد أسقطت فرضيته من الفرائض الإسلامية (٢).

والواقع كما أجمع الفقهاء (٣) أن الجهاد ما زال شريعة محكمة لم تنسخ ، فالدواعي إليه قائمة في كل زمان (٤) ، غير أن المسلمين لا يستعملونه إلا بقانون

(١) كطائفة القاديانية وحركة المعتزلة في الهند وحزب تركيا الفتاة في تركيا . والقاديانية نسبة الى زعيمهم أحمد القادياني الذي يعتبرونه نبياً لهم ، فهم يقولون بارسال أنبياء بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا الزعيم هو المهدي المنتظر ، ولهم آراء أخرى مناقضة لتعاليم الاسلام مناقضة ظاهرة . والمعتزلة في الاصل م فرقة اسلامية أتباع واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري لكنه اعتزله لما قالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة . وقالت الجماعة: إنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر . وقال واصل : ان الفاسق لا يؤمن ولا كافر وانما في منزلة وسط بين المذلتين ، فغضب منه الحسن فاعتزل مجلسه . وكان من مبدئهم وجود الكسب الاختياري للانسان . مات شيخهم سنة ١٨١ هـ (انظر بحث الاباحة العدد الثاني من ١٩٩ من مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ وراجع كتاب « الشافعي » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص ١٢٧ وما بعدها . كتاب الحقي المبين في الرد على القاديانية الدجالين للاستاذ الشيخ محمد حمدي جويماحي: ص ٩ وما بعدها) .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية: ٧ ص ١٩٠ ، المقيدة والفرقة لجولد تسهير: ص ٢٦١ .
(٣) راجع فتح القدير: ٤ ص ٢٠٩ . حاشية الدسوقي: ٢ ص ١٧٣ ، حاشية البرماوي ص ٢٨٥ ، كشف القناع: ٣ ص ٢٥ ، الفرح الكبير والمغني: ١٠ ص ٣٧١ .

(٤) يخاف القريون لاسيا الانجليز من ظهور فكرة الجهاد في أوساط المسلمين حتى لا تتوحد كلمتهم فيقفوا أمام عدوانهم . ولذلك يحاولون الترويج لفكرة نسخ الجهاد وصدق الله العظيم إذ يقول فيمن لايمان لهم « فاذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت » . ولقد قابلت المستشرق الانكليزي « أندرسن » في مساء يوم الجمعة ٣ حزيران ١٩٦٠ . فسألته عن رأيه في هذا الموضوع فكان من نصيحته لي أن أقول : إن الجهاد اليوم ليس بفرض بناء على مثل قاعدة « تغيير الأحكام بتغير الأزمان » إذ أن الجهاد في رأيه لا يتفق مع الاوضاع الدولية الحديثة لارتباط المسلمين بالمنظمات العالمية والمعاهدات الدولية . ولأن الجهاد هو الوسيلة لحل الناس على الاسلام ، وأوضاع الحرية ورفي القول لا تقبل فكرة تفرض بالقوة . ونحن قد بينا سابقاً أن الجهاد شرع للدفاع وليس له أي غرض مما يقوله المستشرق المذكور .

فهم إن رفعوا السيف رفعوه بقانون ، وإن وضعوه وضعوه بقانون . والدليل على بقاء فرضية الجهاد قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » (١) ، وقال ﷺ فيما يرويه أحمد والبخاري وأبو داود عن أنس (٢) رضي الله عنه : « الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمي الدجال ، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار » (٣) ، وقال أيضاً فيما رواه الطبراني (٤) في الكبير عن بلال (٥) : « لكل أمة رهبانية ورهبانية أمي الجهاد » (٦) ، وأخرج أبو داود من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لا تزال طائفة من أمي يقاتلون على الحق ظاهرين على من نأواهم (ناهضهم للقتال) حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال » (٧) .

(١) آل عمران : ٢٠٠

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه عشر سنين . روى أحاديث كثيرة عن الرسول . وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة سنة ٩٣ هـ .

(٣) الفسطاني شرح البخاري : ٥ من ٦٧ - ٦٨ ، صحيح البخاري : ٤ من ٢٨ ، سنن أبي داود : ٣ من ٢٦ ، ١ من ٣٤٣ . نيل الأوطار : ٧ من ٢١٣ ، الروضة الندية : ٢ من ٣٣٤ .

(٤) هو سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الأحمي الشامي أبو الفاسم من كبار محدثين . أصله من طبرية الشام وإليها نسبته . ولد بمكا ، له ثلاثة معاجم في الحديث « المعجم الصغير والأوسط والكبير » توفي سنة ٢٦٠ هـ .

(٥) هو بلال بن رباح الحبشي أبو عبد الله مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخازنه على بيت ماله ، أحد السابقين إلى الإسلام . لم يؤذن بعد وفاة الرسول عليه السلام توفي في دمشق سنة ٢٠ هـ .

(٦) منتخب كنز العمال : ٢ من ٢٦٣ .

(٧) نيل الأوطار : ٧ من ٢١٤ ، سنن أبي داود : ٣ من ٨ .

اتهام المسلمين بإشعال الحروب الدائمة :

ولكن ليس معنى بقاء فرضية الجهاد هو أن الحروب دائمة وقائمة على قدم وساق مع غير المسلمين ، وأنه هناك حالة عداء مستمر مع بقية الشعوب ، وأن الحرب تملأ بمناسبة وبغير مناسبة ، والجهاد نزاع دائم بين الإسلام والشرك ، وعقوبة تنزل بأعداء الإسلام ، وأن الإله هو المسلمين خاصة (١) ، ولا يسود السلام حتى يتبع العالم شريعة محمد (٢) .

كل ذلك غير صحيح ، فالجهاد وإن بقي على الفرضية ، فإنه أداة عاقلة في يد المسلم ، وليس وسيلة طائشة تستعمل للسيطرة على العالم ، أو لتثبيت السلطان وتوسيع الملك ، أو لمحو الديانات الأخرى ، وتحويل دار الحرب إلى دار الإسلام بدون مبرر كما يدعي بعض الكاتبيين الغربيين (٣) . جاء في

(١) انظر في الرد على ذلك خاصة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم قبل خوض المعركة : « اللهم إنا عبادك ، وهم عبادك ، نواصيتنا ونواصيتهم بيدك ، اللهم اهزمهم وانصرنا عليهم » .
(٢) راجع الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٩ - ٦٢ ، العقيدة والشريعة لجولد تسير : ص ٢٧ وما بعدها ، الإسلام ومستر سكوت : ص ١٩ .

ولعل هذه التهمة مرجعها إلى ما قد يفهم من آيات الأمر بالقتال التي سلبت الوجه السليم في فهمها . فمثل آيات : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم » « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » « فقاتلوا أئمة الكفر » « اهزموا خفافاً وثقالاً » « يا أيها النبي حرز المؤمنين على القتال » قد توحى بأن حالة الحرب قائمة ومستمرة . والواقع على عكس هذا فهي توصي بالثبات والحزم إذا قامت الحرب ، وفي ذلك تصريح دفاعي عملي لا مفر منه حتى يؤدب المتسدون ويهود السلام الصحيح ، « فان اتهموا فلا عدوان الا على الظالمين » .

(٣) الحرب والسلام خدوري : ص ٥٣ .

كتاب علي^(١) الأشتر النخعي^(٢) : « إياك والدماء وسفكها بشير حلها ، فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لنبعة ، ولا أخرى بزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها ، والله سبحانه مبتدئ بالحكم بين المباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة »^(٣) . ولم يكن القصد من الجهاد هو الغلبة بحال من الأحوال ، وإنما المراد هو المحافظة على الدين^(٤) .

وفتوحات الإسلام الكثيرة كان المسلمون يدعون فيها أهل البلاد إلى إحدى خصال ثلاث : إما الإسلام وإما العهد وإما القتال ، فالإسلام باعتباره جوهر الدعوة الإسلامية الخالدة هو المقصد الأول والمطلب المرغوب . والعهد طريق لأمان المسلمين شر غيرهم . والمعاهدات التي تحميها الجيوش خير ضمان لحفظ السلام العام حتى في عصرنا الحاضر بعد أن فشلت المنظمات الدولية ومؤتمرات السلام العالمي في حفظ السلم والأمن الدوليين . وما الجزية في هذا العهد إلا دليل محسوس على الإبقاء على التزامات العقد ، فهي عقد من جانبين ، والمعقود لهم ، كما سنفصل ذلك ونوجهه في عقد الذمة : هم غير المسلمين البالغين الماقلين ، الذكور ، المتأهين للقتال ، القادرين على أداء الجزية^(٥) .

(١) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ، أبو الحسن أمير المؤمنين ، رابع الخلفاء الراشدين ، وأحد المعرة المبشرين بالجنة ، وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء . قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في مؤامرة ١٧ رمضان المشهورة سنة (٤٠) هـ .

(٢) هو مالك بن الحارث بن عبد يثوث النخعي المعروف بالأشتر : أمير ، من كبار الشجعان ، كان رئيس قومه ، وله شعر جيد ، توفي سنة (٣٧) هـ .

(٣) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٣ .

(٤) المنتقى : ٣ ص ١٥٩ ، إيضاح المسالك : ق ٩٥ ب ، مقدمات ابن رشد : ١ ص ٣٧٩ .

(٥) راجع بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٢ ، الوجيز للقرظي : ٢ ص ١٩٨ المدخل لفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٦٤ .

فإن أبى العدو التحالف مع المسلمين كان معنى ذلك أنه يبيت العدوان وينطوي على الغدر وينتظر الفرصة المواتية للانقضاض على أراضي المسلمين وهتك حرمتهم ، فهو عدو متربص يخلق حالة من الاضطراب والخوف المستمر ، وحينئذ يحتمل إلى القتال لمقاومة العناد ، وتخليص الناس من التعسف والاضطهاد ، ولدرء خطر لا شك في وقوعه ، وبذلك تؤمن مؤخرة المسلمين وتنظم علاقات الجوار .

هذا التحجير بين إحدى الخصال السابقة هو بالنسبة لأهل الكتاب ونحوهم . والسبب في محاربة أهل الكتاب على هذا النحو : هو أن الاسلام يتساهل معهم حفاظاً على مبدأ الوحدة العقيدية ، فما داموا يستقدون بالوحدانية المطلقة ويسلمون المسلمين (١) ويتضامنون معهم أمام العدو الخارجي ، فإنهم يكونون في وئام وتعايش ديني وسلمي في ظل حكم واحد .

أما المشركون من العرب وعبداء الأوثان فكان لا يقبل منهم إلا الاسلام أو السيف . قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون » (٢) . وهذا ما حدثنا به التاريخ حيث كانت الجيوش والسرايا لا تقبل من المشرك إلا الاسلام أو القتل (٣) . والبلة في التصديق على العرب على هذا النحو هو ما يقتضيه صلاح المجتمع الانساني وصيانة الحياة البشرية من اقتلاع جذور الوثنية المنافية لكرامة الانسان ، والشرك وكر الخرافات والأباطيل ، وباعت الظلم والاستبداد ، والمؤمن يعتقد أن الوثنية هي أسوأ ما يصاب به الانسان في روحه وعقله ومصيره ، فقتاله رحمة لينجو مما هو فيه (٤) .

(١) راجع محاضرة الاستاذ محمد أبو المجد عن الوحدة العالمية في ضوء الإسلام في محاضرات الموسم الثقافي الأول بالأزهر سنة ١٩٥٩ : ص ١١٧ .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٢٤ .

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٢ - ١٤ .

وأيضاً فإنه كان لابد من إيجاد نواة للإسلام ، ومركز رئيسي يشع منه النور على العالم ، وكان ذلك مؤقتاً بطبيعة الحال^(١) . ثم على المسلمين جميعاً أن يشتركوا في تحمل مسؤولية نشر الدعوة والدفاع عنها . ومن هنا ظهر الصراع عنيفاً بين المسلمين ومشركي الجزيرة العربية في بادئ الأمر . وللسبب ذاته أوصى الرسول ﷺ عند وفاته فقال : « لا يجتمع دينان في جزيرة العرب » . ولم يخرج من الدنيا حتى ترك الأمة العربية مهذبة قادرة على تبليغ الدين مضطلمة به مادياً وأديباً ، مهيأة لتهديب غيرها من الأمم ؛ ولقد فملت^(٢) ، فكانت الجزيرة العربية نقطة انطلاق لبشر وخير للأمم الأخرى .

ويلاحظ أن اختلاف الحكم بين مشركي العرب وغيرهم في مسألة القتال وقبول الجزية ، هو قول جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية^(٣) . غير أننا نرجح في هذه المسألة قول مالك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم وهو قول للشافعي في أن الجزية تقبل

(١) فكانت الأمة العربية لالتفضيل عنصرى مكلفة بتبليغ الرسالة الإسلامية الى بقية الشعوب زيادة في مسؤوليتها وتحميلاً لها عبئاً خاصاً بها (راجع تحت عنوان « الحكمة في ظهور الاسلام في بلاد العرب » تاريخ التفرع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٦ - ٢٨ وراجع للاستاذ محمد المبارك « نحو اسانية سيدة : ص ١٤ وما بعدها ، الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » : ص ١٤٣ - ١٤٥ وما بعدها ، ١٥٥ وما بعدها)

(٢) راجع الفكر السامي للحجوي ١ ص ٨٤ .

(٣) انظر فتح القدير: ٤ ص ٣٧١ ، نهاية المحتاج: ٧ ص ٢٢١ ، كشاف الفتاح : ٣ ص ٣١ ، ٩٣ ، المختصر النافذ : ص ١١٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ وما بعدها ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ ، ٨ ص ٩٤ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٢٨٠ .

حتى من مشركي العرب وكل كافر ولو كان وثنياً (١) ؛ وذلك لأن أدلة الجمهور ليست قوية . فقد استندوا إلى قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب سيدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » (٢) على أنها في قتال مشركي العرب . والحقيقة أن الآية عامة ولذا اختلف المفسرون فقال بعضهم : هم أهل فارس والروم ، وقال بعضهم . هم هوازن وثقيف أو بنو حنيفة . وقال الطبري : وأولي الأقوال بالصواب أن يقال : إن الله تعالى ذكره أخبر عن هؤلاء المخلفين من الأعراب أنهم سيدعون إلى قتال قوم أولي بأس في القتال ونجدة في الحروب ، ولم يوضع لنا الدليل من خبر ولا عقل على أن المخني بذلك هوازن ولا بنو حنيفة ، ولا فارس ولا الروم ولا أعيان بأعيانهم ، وجائز أن يكون عنى بذلك بعض هذه الأجناس ، وجائز أن يكون عنى غيرهم ، ولا قول فيه أصح من أن يقال ، كما قال الله جل ثناؤه : « إنهم سيدعون إلى قوم أولي بأس شديد » ، بل وإن الآية ليست في شأن القتال أساساً ، وإنما في بيان طريق التوبة لمن تخلف عن رسول الله ﷺ من الحديدية (٣).

(١) راجع حاشية الدسوقي : ٢ ص ٢٠١ ، مواهب الجليل للحطاب : ٣ ص ٣٨١ . البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٢ . وقال أبو يوسف في الخراج : ١٢٨ : « جميع أهل العرك من المجوس وعبد الأوثان وعبد النيران والحجارة والصائين والسامرة تؤخذ منهم الجزية ما خلا أهل الردة من أهل الاسلام وأهل الأوثان من العرب ، فإن الحكم فيهم أن يرض عليهم الاسلام ، فإن أسلموا ، وإلا قتل الرجال منهم ، وسبي النساء والصبيان . وفي رأينا أن التفرقة بين عبد الأوثان من العرب وغيرهم لا دليل عليها .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) راجع تفسير الطبري : ٢٦ ص ٤٧ . تفسير ابن كثير والبغوي : ٧ ص ٥٣٢ ، تفسير البحر المحيط : ٨ ص ٩٢ .

واستند الجمهور أيضاً إلى قوله تعالى: « فإذا السلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم... » (١). والواقع أن هذه الآية كما منتبهين قزياً كانت أمراً مؤقتاً لتقرير حق الدفاع ورد اعتداءات المشركين بعد انقضاء مدة الأربعة الأشهر التي حددها القرآن للسياحة في الأرض ، فهي تبيح القتال بعدئذ كلما تكرّر سببه دون تقيد بحرمة الأشهر الحرم (٢) . وقال الجمهور أيضاً : إن عدم جواز أخذ الجزية من مشركي العرب ؛ لأن كفرهم قد تغلظ ، ولأن النبي ﷺ نشأ بين أظهرهم ، والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم أظهر . ونحن نرجح أنه لا تفاضل في درجات الكفر ، بل إن كفر المجوس - وقد أجزأ أخذ الجزية منهم كما منعم في عقد الذمة - هو أغلظ ، وعباد الأوثان كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأنهم إنما يعبدون آلهتهم لتقريبهم إلى الله سبحانه وتعالى ، ولم يكونوا يقرون بصانعين للعالم : أحدهما خالق للخير والآخر للشر كما تقول المجوس ، ولم يكونوا يستحلون نكاح المحارم ، أو لا يعترفون بدين أحد من الأنبياء كما يعتقد المجوس (٣) . وأما أن الرسول ﷺ لم يأخذ الجزية من مشركي العرب فلأنها لم تكن شرعت حينئذ ، وقد أسلم العرب جميعاً قبل نزول آية الجزية بعد فتح مكة (٤) .

على أننا كما سنفصل في عقد الذمة لدينا أدلة من السنة على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين عموماً ، مثل حديث بريدة : « وإذا لقيت

(١) التوبة : ٥

(٢) راجع تفسير الرازي : ٢ ص ٢١٦ ، ٤ ص ٣٩٧ ، ٤٣٠ ، تفسير ابن كثير : ٤

ص ٢١٦ .

(٣) راجع زاد المعاد ، طبعة صبيح : ٣ ص ٣٠٢ .

(٤) المرجع السابق .

عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال . . . الحديث ، ومنها عقد الجزية ، فكلمة « عدوك » عامة . قال ابن قيم في زاد المعاد : « قبول الجزية من الأمم كلها أصبح في الدليل كما ترى » . وقد ذكر الرازي عند تفسير آية براءة أن المقصود منها إعلام المشركين بالتفكير في أنفسهم والاحتياط بأمرهم ، وأنه لم يبق أمامهم إلا أحد أمور ثلاثة : إما الإسلام أو قبول الجزية أو السيف ، فيصير ذلك حاملاً لهم على قبول الإسلام ظاهراً (١) .

وإذا كان الإسلام قد بلغ غايته بالنسبة لمشركي العرب ، فإن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم يمكن أن تنظم على أساس المعاهدات . فالمعاهدات أصل من أصول الشريعة . ومما سوف نتبين (من أن الأصل في العلاقات هي السلم وأنه هناك ضمانات كثيرة لإقرار السلام بعد نشوب القتال) ندرك أن تهمة الحروب الدائمة ليست هي أساس العلاقات الخارجية في الإسلام كما يزعمون . وإذا تعمقنا أسباب الحروب التي جرت في تاريخ المسلمين نرى أنها لا تخرج عما يلي :

كان أول صدام مع قريش هو سرية عبد الله بن جحش (٢) في جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ، وقيل في رجب (٣) ، وفيها تعرض المسلمون لقوافل قريش القادمة من الشام بقيادة أبي سفيان . وتبرير ذلك هو أنه كانت هناك حالة حرب بين المسلمين وكفار قريش في مكة ، فإذا بدأ المسلمون

(١) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٥ .

(٢) هو عبد الله بن جحش بن رثاب بن بصر الأسدي ، صحابي ، فدى الإسلام ، وهو صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخو زينب أم المؤمنين ، قتل يوم أحد شهيداً سنة ٣ هـ فدفن هو والحزبة في قبر واحد .

(٣) سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٠١ ، جوامع السيرة لابن حزم : ١٤ ص ١٤ ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٤١ ، النظر حياة محمد لواءشطن ارفنج : ١٠٥ .

بعمل كهذا بعد توالي اعتداءات قريش لم يكن في ذلك خير أو حرج .
والمقصود من السرية كما يتبين من عددها الاثني عشر رجلاً هو استطلاع
حال قريش ، والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال . والمعروف
حتى اليوم أن الحصار الاقتصادي من الوسائل المشروعة التي يقوم بها أحد
المتحاربين ضد الآخر^(١) ، ولا سيما أن عمل المسلمين كان من قبيل القصاص
والمعاملة بالمثل .

وبقية غزوات (٢) الرسول ﷺ ، وحروب صحابته من بعده ،
كانت إما لنقض العهد كما حصل من يهود بني قينقاع في المدينة ،
ومشركي قريش في نقض صلح الحديبية ، وإما لرد العدوان كما في غزوة
أحد والخندق ، أو لشن حرب وقائية كما كان الأمر مع الروم والفرس^(٣) ،
حيث صار الإسلام في وسط مذابحة من الأرض يراد به السوء من كل
جانب ، وما بقي إلا انتهاز الفرصة المواتية للانقضاض عليه واجتثاث أصوله
في عقر داره وقد شرعوا في ذلك بالفعل ، فأرسل كسرى عظيم الفرس
من يأتي برأس الرسول ﷺ ، وهرقل عظيم الروم قتل بعض ولاته من
أسلم في بلاد الشام ، وإما بسبب طلب الشعوب المستضعفة للمسلمين
واستشراهم للفتح العربي لرفع ظلم الحكام المستبدين فيهم ، كما جرى الأمر في
مصر^(٤) وشمال أفريقيا وأواسط آسيا وشرقها . فلو التزم هؤلاء جانب

(١) راجع جسوب : ص ١٧٦ ، ويزلي : ص ٥٨٢ .

(٢) أي الحروب التي اشترك فيها الرسول عليه السلام بنفسه ، فإذا لم يشترك فيها سميت سرية .

(٣) راجع الرسالة الخالدة للأستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٩٨ — ٢٠٤ .

(٤) والحقيقة أن العرب لم يحاربوا مصر وإنما حاربوا الرومان عدوهم اللدود ، ولذا فإن
حاكم مصر المولى من قبل الرومان هو الذي سهل أمر الفتح ، مما دفع بعض المؤرخين إلى أن يعتبروا
فتح مصر كان صلحاً ، كما سنفصل ذلك في بحث الفتناء وتحقيق الفتوحات . (وراجع نظرية الحرب
في الاسلام لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة) .

السلم حقيقة لكف الرسول ﷺ وصحبه عن قتالهم ، لقوله تعالى : « وإن جئكموا للسلم فأجنع لها وتوكل على الله » (١) .

قال ابن تيمية : « وكانت سيرته ﷺ أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله (أي سواء أكان من مشركي العرب أم من غيرهم) ، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سنته ، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال ، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال » (٢) .

فهذا يؤكد أن القتال في الإسلام كان لحماية الدعوة وليس للمعدوان بإنذار أي طرف فازع المسلمين بإحدى خصال ثلاث : هي الإسلام أو المهد أو القتال ، وإنما كان شائماً في الفتوحات الأولى بعد استنفاد الوسائل السلمية .

إذن : فنحن نرى أن هذه الحالات الثلاث ليست واردة على سبيل الحصر ، وليست هي من قواعد النظام العام أو القواعد الآمرة ، بدليل أن مشروعية الجزية كانت على سبيل المعاملة بالمثل ، ومراعاة العرف كما منطبق ذلك في بحث عقد الذمة ، وقد عقد الرسول وخلفاؤه من بعده معاهدات لم يلتزموا فيها بإحدى الحالات الثلاث ، مثل صلح الحديبية والمعاهدة التي عقدها الرسول في المدينة بين الأوس والخزرج واليهود ، وقد أجمع المسلمون على أن لولي الأمر عقد ما يرى من المعاهدات التي يجد فيها تحقق المصلحة ، مما يبين أن الهدف الأساسي للإسلام هو الوصول إلى حالة سلم مستقرة وتمكين الدعوة من الحرية (٣) . وحينئذ فيمكن الدخول في معاهدات مع الروس

(١) الأنفال : ٦١ .

(٢) رسالة القتال : ص ١٢٥ .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٠٤ .

والهنود ونحوهم بحسب المصلحة دون اشتراط دفع جزية ، ويكون التخيير المعروف بين الخصال الثلاث السابقة لمغزى حث الناس في الظاهر على قبول الإسلام كما قال الرازي .

ب - تحقيق الخلاف في الباعث على القتال :

قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة (١) : أن مناط القتال هو الحاربة والمقاتلة والاعتداء وليس الكفر ، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره ، إنما يقتل لاعتدائه على الإسلام ، فغير المقاتل لا يجوز قتاله وإنما يلتزم معه جانب السلم (٢) . يدل لذلك نصوص الكتاب والسنة والاعتبار . فآية « قاتلوا » (٣) الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (٤) جمعت غاية القتال هي الوصول إلى المهادنة التي كانت قديماً نظام الذمة ، ولو كان القصد منها أنهم يقتلون لكفرهم ، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم ، ولما قبلت

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٩١ ، منح الفصار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ١ من باب الجهاد ، الدونة : ٣ ص ٦ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، رسالة القتال لابن تيمية ص ١١٦ وما بعدها .

(٢) ولا يختلط هذا الموقف بالنسبة للمرتد فهذا عقابه القتل وليس القتال ، والفرق بينهما أن الأول أمر يتعلق بالقانون الجنائي الداخلي للدولة ، والثاني يحدد سياسة المسلمين العامة مع غيرهم .

(٣) أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال كالاغتيال عليك أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنكم عن دينكم ، أو تهديد أمنكم وسلامتكم ، كما فعل الروم فكان سبباً لفزوة تبوك ، وحيث فلا ينتهي القتال حتى تأمن عدوانهم إما بقبول المهادنة أو بالانتصار عليهم (راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٢٨٩) .

(٤) التوبة : ٢٩

منهم الجزية وأقروا على دينهم^(١) ، وحديث أبي هريرة^(٢) — فيما أخرجه البخاري ورواه مسلم — : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله »^(٣).

هذا الحديث ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها ، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم ، والمعنى أني لم أؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية ، وليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية . فإن هذا خلاف النص والإجماع ، فإنه لم يفعل هذا قط ، بل كانت سيرته أن من سألته لم يقاتله ، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس — مع أنهم ليسوا أهل كتاب على ما سنحقه في عقد الذمة — إذا أدوا الجزية حرم قتالهم^(٤).

ثم إن مقتضى الاعتبار : أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل ، بل

(١) الاسلام والعلاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شنتوت : ص ٣٦ . قال ابن الصلاح مفرراً مذهب الجمهور : إن الأصل هو إبقاء الكفار وتفريرهم ، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خالفهم ليقتلوا ، وإنما أباح قتالهم لعارض ضرر وجد منهم ، إلا أن ذلك جزاء على كفرهم فإن دار الدنيا ليست دار جزاء ، بل الجزاء في الآخرة . فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وصارتها ، فله يبق لنا أرب في قتالهم ، وحسابهم على الله تعالى ، ولأنهم إذا مكثوا من المقام في دار الاسلام ربما شاهدوا بدائم صنم الله في فطرته وودائمه حكمته في خليقته ... وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجوز أن يقال : إن القتل أصلهم . (راجع فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤) .

(٢) هو عبد الرحمن بن سخر الدوسي الملقب بأبي هريرة : صحابي كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له ، ولإسرة المدينة وأفتى في الاسلام ، توفي سنة ٥٩ هـ .
(٣) انظر البيهقي شرح البخاري : ١٤٠ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .
(٤) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١١٧ .

هو المبيع له لم يحرم قتل النساء ، كما لو وجب أو أبيع قتل المرأة بزنا أو قود أو ردة^(١) ، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيع له أن يحرم ذلك ، لما فيه من تفويت المال ، بل تفويت النفس الحرة أعظم وهي تقتل لهذه الأمور^(٢) .

والدليل على تحريم قتل النساء ونحوهم أحاديث كثيرة ستأتي . منها ما رواه البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « انطلقوا باسم الله ، وبالله ، وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا امرأة . ولا تغلوا ، وضمو غنائمكم وأحسنوا ، إن الله يحب المحسنين »^(٣) .

وأما الشافعي رحمه الله في قول له وبمض أصحاب أحمد فيقولون^(٤) : إن المبيع للقتل هو الكفر وترتب عليه أنهم أجازوا قتل غير المقاتلة كالراهب والشيخ الكبير والمقعد والأعمى والفلاح . واستدلوا لذلك بمموم آية : « اقتلوا المشركين » ، وبقوله ﷺ : « اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم » ، لأنهم كفار ، والكفر مبيع للقتل في رأيهم ، والقول الثاني للشافعي كقول الجمهور السابق . ويجاب عن قوله الأول : بأن قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » عام مخصوص بالذمي والنساء والصبيان . وحديث

(١) تقتل المرأة المرتدة في رأي جمهور الفقهاء وتجبس عند الأحناف حتى تسلم ، لأنها امتنعت عن إيفاء حق الله تعالى بعد الإقرار فتجبر على إيفائه بالحبس كما في حقوق العباد (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٩) ، وقد مرصنا لحكم الارتداد بالتفصيل في مبحث سابق .
(٢) رسالة القتال : ص ١٣٨ .

(٣) سنن البيهقي ٩١ ص ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢ .
(٤) مني المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٢٩١ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ .

« اقتلوا شيوخ المشركين ... » ضعيف بالانقطاع^(١) ، وبالحجاج ابن أرملة^(٢) فلا يصلح المعارضة ، ولو سلمت صحته فيجب تخصيصه بحسب أصول الشافعي^(٣) .

ويرد على الشافعي أيضاً بأنه لو كان مجرد الكفر مبيعاً لا أنزل النبي ﷺ بني قريظة على حكم سعد بن معاذ^(٤) فيهم . ولو حكم فيهم بغير القتل لنفذ حكمه ، والجزية التي تقبل من غير المسلم ليست جزاء كفره وإنما جزاء ذلك نار جهنم^(٥) .

ومن ناحية النصوص القرآنية : فهناك نصوص قطعية لا تقبل التأويل يرد بها على الشافعي^(٦) مثل قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا إن الله لا يحب المتدين »^(٧) . قال ابن تيمية :

-
- (١) الحديث للقطع : هو أن يقطع من الإسناد رجل ، أو يذكر فيه رجل مهم . (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٥٠) .
- (٢) هو قاضي البصرة أحد الأعلام . قال ابن معين : صدوق يدل على مات سنة ١٤٧ هـ .
- (٣) فتيج القدير : ٤ ص ٢٩١ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .
- (٤) هو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس ، الأوسي الأنصاري : صحابي من الأبطال . كانت له سيادة الأوس . وحمل لواءهم يوم بدر ، وشهد أحداً دفن بالقيع وصره (٣٧ سنة) وفي الحديث : « اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » توفي سنة ٥ هـ .
- (٥) رسالة القتال المرجع السابق : ص ١٤٤ .
- (٦) رأي الشافعي في مثل هذه الآيات : هو أنها منسوخة بقوله عز وجل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » . (البقرة : ١٩٣)
- (راجع الأم : ٤ ص ٨٤) وأما نحن فقد وقفنا بين الآيات دون أن نذهب إلى القول بالنسخ كما سيوضح ذلك قريباً . (وراجع المدخل للفقه الاسلامي لمعرفة القطعي والظني من الأحكام : ص ٢٨١ ، وقد أشرنا الى ذلك سابقاً) .
- (٧) البقرة : ١٩٠ .

فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم . وقال تلميذه ابن قيم : « وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم . قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين »^(١) وهذا الموقف الدفاعي هو الذي سار عليه النبي ﷺ والمسلمون من بعده ، فلم يقتل النبي كفار قريش وهوازن ، وما استباح الخلفاء يوماً ما دم أحد من غير المسلمين في غير الحرب .

فإن قيل بأن هذه الآية منسوخة أو مخصصة . فنحن نرد على ذلك بما يأتي :

أولاً : إن النسخ لا بد له من دليل ، ولا دليل يدل على النسخ أو التخصيص .

قال ابن تيمية : إن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل ، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية ، بل فيه ما يوافقها ، فأين النسخ^(٢) ؟

ثانياً : إن ما تضمنته الآية معاني لا تقبل النسخ^(٣) ، فقد تضمنت النهي عن الاعتداء ، والاعتداء ظلم ، والظلم من المعاني المحرمة في كل الشرائع وفي أحكام العقول ، والله لا يبيح الظلم قط ، فالنهي عنه لا يقبل النسخ ، فلا يجوز القول بالنسخ فيه مطلقاً . قال ابن عباس وعمر بن عبد العزيز^(٤)

(١) البقرة : ١٩٠ . زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

(٢) رسالة القتال : ١ ص ١١٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٢١ .

(٤) هو عمر بن عبد العزيز بن سريان بن الحكم الأموي القرشي ، أبو حفص الخليفة الصالح ، يقال له : خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً لهم وهو من ملوك الدولة مروانية الأموية بالشام ، ولي الخلافة بمهد من سليمان سنة (٩٩ هـ وتوفي سنة ١٠١ هـ) .

ومجاهد (١) : إن هذه الآية محكمة ، روى عنه ابن أبي طلحة (٢) : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم . . . » قال : « لا تقتلوا النساء والصبيان وهكذا ، ولا الشيخ الكبير ولا من أتى إليكم السلم ، فمن فعل ذلك فقد اعتدى » . قال أبو جعفر النحاس : وهذا أصح القولين من السنة والنظر (٣).

ثالثاً : إنه لو كان القتل للكفر جائزاً ، وأن آية منع الاعتداء منسوخة لكان الإكراه على الدين جائزاً . وقد سبق معنا أن الإكراه على الدين ممنوع وذلك من ناحيتين :

إحداها : نص القرآن المحكم ، ودعوى النسخ فيه باطلة . وهو قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » .

وثانيتهما : أنه من الثابت المقرر أن النبي ﷺ قد أسر من المشركين أسرى ، فنههم من قتله ، ومنهم من فداه ، ومنهم من أطلق سراحه ، ولم يكره أحداً منهم على الإسلام ، ولو كان القتل لأجل الكفر أو الشرك (٤) ما كان لهؤلاء إلا السيف ؛ لأن الموجب للقتل على هذا الزعم متحقق فيهم . وقد ذكر الله تعالى حكم الأسرى فقال : « حق إذا

(١) هو مجاهد بن جبر ، أبو الحجاج المكي (مولى بني غزوم : تابعي مفسر من أهل مكة ، قال الذهبي : شيخ القراء والمفسرين ، أخذ التفسير عن ابن عباس ، يقال : إنه مات وهو ساجد سنة (١٠٤ هـ) .

(٢) هو اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة . روى عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (راجع طبقات الصوفية لمحمد بن الحسين السلمي : ص ٣٧٥) .

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٧ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ٣٢٦ .

(٤) قارن خدوري في المرجع السابق : ص ٥٧ حيث قال : الجهاد شكل من أشكال العقوبة تنزل بأعداء الاسلام والمرتدين عن العقيدة .

أُخْتَنِمُوهم فشدوا الوثاق ، فإما مناً بعد وإما فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها» ^(١) .

أما بقية الآيات التي وردت في القرآن الكريم بشأن القتال فإننا نجد للعلماء بالنسبة لها مسلكين .

المسلك الأول : القول بنسخ بعضها لأغلبها .

المسلك الثاني : التوفيق والجمع بينها .

وحق يتضح تماماً الباعث على القتال لا بد أن تتعرض بشكل موجز لهذا الخلاف ، ولا سيما أن آيات القتال لها دخل في معظم نواحي رسالتنا . قالت طائفة من المفسرين : إن آية السيف وهي قوله عز وجل : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلواهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد » ^(٢) نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية من الآيات التي تأمر بالإمراض عن المشركين والصفح عنهم ^(٣) .

وقد مهد هذا القول لخصوم الإسلام للطنن في القرآن ، وزعموا وجود تناقض وتعارض بين آيات القرآن ، فبينما تأذن آيات القتال تحتمة آيات أخرى ، وآيات تطالب بالعفو والصفح .

(١) عمدة : ٤

انظر مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ : ص ١١ وما بعدها ، ورسالة الفتال لابن تيمية : ص ١٤١ .

(٢) التوبة : ٥

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن لابن خزيمة : ص ٢٦٤ ، الناسخ والمنسوخ بهامش الجلالين لابن حزم : ٢ ص ١٧٩ ، الناسخ والمنسوخ بهامش « اسباب النزول للنيسابوري » لابن سلامة المفسر : ص ١٨٤ ، تفسير الجصاص : ١ ص ٢٥٧ ، مجمع البيان للطبرسي : ٢ ص ٢٨٥ ، تفسير الطبري : ٢ ص ١٠٨ ، البحر المحيط : ٢ ص ٦٧ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٣ .

والواقع : أنه لا يوجد أي تناقض ولا تعارض بين آيات القتال ، ولا داعي للقول بوجود النسخ فيها ؛ لأن النسخ^(١) لا نلجأ إلى القول به إلا عند التعارض الحقيقي ، مع أن الآيات تتلاقى جميعها عند حكم واحد و غاية واحدة فهي لذلك محكمات . قال السيوطي : « خرج من الآيات التي أوردوها المكثرون الجمل الفغير مع آيات الصفح والعفو أن قلنا : إن آية السيف لم تنسخها وبقي مما يصلح لذلك عدد يسير ، وآيات الأمر بالقتال من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امثاله في وقت لعله تقتضي ذلك الحكم إلى أن يقوى المسلمون ، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى . ا هـ (٢) .

وإذن فلا خلاف بين الآيات المكية والآيات المدنية في هذا الموضوع ؛ لأن كتاب الله كل لا يتجزأ .

فآيات العفو والصفح عن الكافرين تقرر مثالية المسلمين وسمو أخلاقهم في معاملتهم لغيرهم عندما تتمكن لهم جوانب العزة ، فيسلكون مسلك الهوادة واللين ، لإقناع الناس بحقيقة دعوتهم وصحة عقيدتهم ، وتظل الآيات معمولاً بها في هذا الإنطلاق ويكون التشريع متطابقاً تماماً مع هذا

(١) النسخ في الاصطلاح الفقهي : هو رفع الحكم الفرعي بدليل شرعي متأخر وذلك مراعاة لمصالح الناس وتيسيراً عليهم وإرشاداً لهم في أمور دينهم . وقد وقع النسخ فعلاً في بعض آيات القرآن وفي السنة وانتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . قال ابن العربي : شروط النسخ أربعة : منها معرفة التاريخ بحصول التقدم والتأخر . (راجع تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢١٢ ، وراجع للاستاذ محمد سلام مذكور المدخل في الفقه الاسلامي : ص ٢٠ و ٢٣١ وتاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٦٤ ، وبمبحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ / العدد الاول : ص ٦٦) .

(٢) راجع الإتيان في علوم القرآن : ج ٢ ص ٢١ و ٢٢ .

آثار الحرب ٨

المقصد الكريم في الإسلام . قال الراغب (١) : « أمر الرسول أولاً بالرفق والاعتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة ، ثم أذن له في القتال ، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب ، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة . » (٢)

وأما آيات القتال : فحكمها المأخوذ منها يتحدد بحسب ما ورد في سبب نزولها . فأولها نزولاً في سورة الحج « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . . . » (٣) الآيات : تقرر أمر الدفاع عن النفس في وجه الظلم والطغيان والوقوف أمام العدوان . وهذه الآيات لا تخالف مقتضى آيات سورة البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . . . » (٤) ، « واقتلوا حيث تفتنهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل . . . » (٥) ، « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . . . » (٦) فلا تمايز إذن بين الآيات (٧) . إلا أن آيات سورة الحج وردت بطريق

(١) هو الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم الأصمغاني (أو الأصماني) المعروف بالراغب أديب من الحكماء العلماء من أهل « أصبهان » سكن بغداد واشتهر له كتب منها المفردات في غريب القرآن وجامع التفاسير توفي سنة (١٠٠٢ هـ) .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان : ٢ ص ٦٥ والإسلام والعلاقات الدولية للشيخ محمود شلتوت : ص ٤٢ .

(٣) الحج : ٣٩ - ٤١ .

(٤) البقرة : ١٩٠ .

(٥) البقرة : ١٩١ .

(٦) البقرة : ١٩٢ - ١٩٤ .

(٧) وذلك لأن آيات الحج تأذن للمؤمنين بقتال المشركين إذا قاتلهم بدليل قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون » وفي هذا الإذن معنى الأمر أي « فليقاتل المؤمنون إذا قاتلوا » بدليل =

الإباحة (١) بعد الحظر ، وآيات البقرة جاءت لبيان وجوب القتال مقتزنة مع تحديد سببه وغايته ، وهو ألا تكون فتنة في الدين حتى تتأصل حرية العقيدة

= قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس » الذي فيه تحريض على القتال المأذون فيه قبل ، وأنه تعالى أجرى المادة بذلك في الأمم الماضية حتى ينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتسان المنعبدات من الهدم وأهلها من القتل والشتات . فلولا القتال لتغلب الباطل على الحق في كل أمة وهذا المعنى لا يغير مدلول آية البقرة لأنها قيدت الأمر بالقتال بيده المدو بالمدوان لقوله تعالى « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » .

(١) وردت الآية بلفظ « أذن » والأذن أعم من الإباحة ، فإذا رفع الحظر عن شيء فقد يكون واجباً وقد يكون مندوباً وقد يكون مباحاً كما لاحظنا أستاذنا محمد سلام مذكور (انظر بحث الإباحة في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٦) . ولكن المراد من الإذن هنا في الآية هو الإباحة بدليل سبب نزولها ، فإن الله أراد رفع الحرج عن المؤمنين الذي لحقهم من إيذاء الممركين بقوله « بأنهم ظلموا » فكانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين مضروب ومشجوج يتظلمون إليه فيقول لهم « اصبروا فاني لم أؤمر بقتال » وأراد الله أيضاً تقرير سنة الوجود ، كما قلنا ، وهي أن يدفع المرء من بعض الناس ببعضهم بقوله « ولولا دفع الله الناس » وقد قال المفسرون : أذن أي رخص وأباح للمؤمنين إذا قاتلهم الممركون قاتلوهم (انظر تفسير ابن كثير : ٢ من ٥٩٢ وما بعدها ، تفسير أبي السعود : ٤ من ١٤ ، تفسير الرازي : ٦ من ١٦٠ ، البحر المحيط : ٦ من ٧٧٣ ، مجمع البيان للطبرسي : ٧ من ٨٧ ، فتح البيان لصديق حسن خان : ٦ من ١٩١ ، الأم : ٤ من ٨٥) .

وقال ابن القيم : استمر الأمر بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة واشتد الجناح ، فأذن للمؤمنين حينئذ في القتال ولم يفرضه عليهم فقال تعالى : « أذن للذين » الآية (زاد المعاد طبعة صبيح : ٢ من ٨١) . كل هذا يدل على أن الإذن هنا بمعنى الإباحة ، بمعنى أن المباح عند الأصوليين هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع والتخير فيه بين الفعل وتركه من غير بدل (انظر بحث الإباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٢ ، وشرح الإسنوي ، المطبعة السلفية : ج ١ ص ٨٠) . فإن كانت الإباحة بالمعنى المستعمل عند الفقهاء وهي الإطلاق في مقابلة الحظر الذي هو المنع ، فهي بمعنى الإذن باتيان الفعل كيف شاء الفاعل (انظر بحث الإباحة في العدد الثالث السنة ٣١ : ص ٤١٩ ، العدد الثاني من ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٥) وعلى هذا فتكون عبارتنا سليمة ولا حاجة الى التماس الفرائن السابقة لصرف معنى الإذن الى المباح بالمعنى الاصولي .

لكل إنسان، ويبتدئ السبب في الأمرين واحداً، وهو الإعتداء على المسلمين، فإذا انتهى المدوان وجب وقف القتال . غير أن بعض الناس قال : آية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم... » منسوخة بما بعدها : « وقاتلوا » حيث تفهموم... » فأقرت المنطوق ولسخت المفهوم . وهذا في رأينا كما قال المفسرون كلام في غاية البعد^(١) ؛ لأن الكلام في الآيات متصل ببعضه ، والضمير عائد إلى هؤلاء الذين يقاتلون المؤمنين ويبدؤونهم بالمدوان ؛ لأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى ، اللهم إلا أن يكون قائل هذا القول بمن إسمي تقييد المطلق وتخصيص العام نسخاً^(٢) فالآيات كلها في قتال المقاتلين ، وقد وردت مع بعضها دون تراخ ، فلا يقتضها النسخ .

ومثل موضوع آيات الحج والبقرة : نجد في سورة النساء ، قال تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها... » فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرص المؤمنين . . . فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً... فإن لم يمتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث تفهموم... »^(٣) .

وكذلك تشابه هذه الآيات آيات الأنفال . قال تعالى : « وقاتلوهم حتى

(١) انظر تفسير الرازي : ٢ من ١٤٩ ، البحر المحيط : ٢ من ٦٥ ، تفسير الآلوسي :

٢ من ٧٥ ، تفسير الطبري : ٢ من ١٠٩ .

(٢) رسالة القتال لابن تيمية : من ١٢٠

(٣) النساء : ٧٥ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩١ .

لا تكون فتنة ^(١) ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير ^(٢) « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ^(٣) .

وكذلك آية التوبة « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين » ^(٤) .

كل ما سبق ذكره من الآيات هو حث على القتال في حال مقاتلة الكفار للمسلمين ومحاولتهم أن يفتنوه عن دينهم .

وأما آيات التوبة الأخرى : « فإذا انسלخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ... » ^(٥) ، « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة ^(٦) الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم يتقون ... » ^(٧) « وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يمتطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » ^(٨) « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة » ^(٩) .

(١) الفتنة : اضطهاد الناس لأجل إيمانهم ودينهم وإكراههم على تركه ، تفسير المنار : ١٠ من ٣٠٧ .

(٢) الأنفال ٣٩

(٣) الأنفال ٦٠

(٤) التوبة ٣٦

(٥) التوبة ٥

(٦) خمس الأئمة بالذكر إشعاراً بأن الذي يقاتلهم بعض الأعداء وزمماؤهم حتى يفضى على الفتنة مما يدل على حصر القتال في أضيق نطاق .

(٧) التوبة ١٢-١٤

(٨) التوبة ٢٩

(٩) التوبة ١٢٣

الآيات الثلاثة الأولى تقرر حكم الذين لا عهد لهم ، فإذا تقصوا العهد قتلًا أو حكمًا بأن انتهى عهدهم فتوثبوا للقتال ، فيجب حربهم حتى يموتوا إلى عقد معاهدة مع المسلمين يدفعون بموجبها عوضاً مالياً « الجزية » نظير حمايتهم واشتراكهم في الانتفاع بالمرافق العامة واطمئنان المسلمين من جانبهم .

ويمكن التوفيق - كما لاحظ بعض العلماء - بين هذه الآيات وآية البقرة وهي : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » بأن آية البقرة مقيدة وهذه الآيات مطلقة عن التقيد ، والمطلق يحمل على المقيد^(١) . ولا موجب لتقرير تمارض الآيات مع بعضها حيث لا يتمذر الجمع بينها . أما القول بنسخ المطلق للتقيد : ففيه تمزيق لحكم القرآن وخروج ببعض آياته عن الحكم الذي بينه الرسول ﷺ في سيرته في القتال . والمعنى أن مشروعية القتال تفهم في ضوء الآيات جميعها ، ومنها يفهم أن القتال لدفع المدوان فقط .

(١) انظر السياسة الشرعية ، المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٧ - ٧٨ ، انظر مثل ذلك في تفسير المنار : ١٠ ص ١٦٧ . ومعنى حمل المطلق على المقيد في آيات القتال : هو أن القتال واجب فقط عند وجود المدوان كما تشير إليه آيات سورة الحج « أذن للذين يقاتلون » وآية البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » . وعلى هذا فيكون الأمر بالقتال مفيداً وتكرر حينئذ قياساً لا لفظاً بتكرر شرطه أو صفته . (راجع شرح الإسنوي مع تعليقات الشيخ محمد نجيب الطيبي : ٢ ص ٢٨٢) ويلاحظ أنه إذا لم يختلف حكم المطلق والمقيد واتحد سببها فلا خلاف عند الأصوليين في حمل المطلق على المقيد ، والحكم هنا متحد وهو وجوب القتال ، والسبب متحد أيضاً وهو المدوان في رأي جمهور الفقهاء (راجع الأحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٣ ص ٤ ، شرح الإسنوي وحواشي الشيخ محمد نجيب الطيبي عليه : ٢ ص ٤٩٧ ، الفروق للقرافي طبعة الحلبي : ١ ص ١٩٠ - ١٩٤) . ولكن الفقهاء لم يأخذوا بموجب هذه القاعدة هنا لانهم على ما يظهر اعتبروا آية البقرة « الذين يقاتلونكم » منسوخة . وقد رجحنا نحن أنها محكمة .

وأما آية « قاتلوا الذين يلونكم ... » السابقة فهي بيان لسبب القتال وإرشاد لخطة حربية تترسم عند نشوب الحرب أو حدوث حالة حرب ، فيبدأ بمهاجمة الأقرب فالأقرب فتدفع الأخطار حسب درجة شدتها وخطورها ، وهذا أمر منطقي سياسي يتفق مع أبسط طبائع الأمور . ولا يصح أن يقصد بهذه الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة غزو الدنيا بأسرها فيبدأ بأقربها ؛ ذلك لأن المراد بكلمة « الكفار » فيها وفي نظائرها هم المشركون المحاربون الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم .

وأما آية : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين » (١) فقد قالوا : إن المراد بـ « كافة » المقاتلين وغير المقاتلين . ونحن نرى مع محققي المفسرين أنه لا فرق بينها وبين آية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، إلا في التأكيد وهي تبين جزئية خاصة من القاعدة العامة في آية البقرة ، وهي « إنما القتال لمن قاتلنا » وكأنها تقول : إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين ، لأنهم يقاتلونكم كافة فقابلوهم بمثل صنيعهم حتى لا يستضعفوكم ويطمعوا فيكم .

وفي الختام يحسن أن نذكر كلمة الإمام الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الآيات التي ذكرناها . قال : « محصل تفسير الآيات ينطبق على ماورد من سبب نزولها ، وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك ، وأن لا يبقوا عليهم إذا فكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المدة ، وحكمها بأن لا ناسخ فيه ولا منسوخ . فالكلام فيها متصل ببعضه ببعض في واقعة واحدة ، فلا حاجة لتمزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه ، وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ، ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومها ولو مع انتفاء الشرط ،

فقد أخرجها عن أسلوبها ، وحملها ما لا تحتمل ، وآية سورة آل عمران نزلت في غزوة أحد ، وكان المشركون هم المعتدين ، وآيات الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون هم المعتدين أيضاً ، وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين ، ولذا قال تعالى : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال بعد ذكر نكثهم : « ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم ومهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة » الآيات (١) .

أحاديث الجهاد :

ولا بد أيضاً أن نعرض للأحاديث التي وردت بخصوص الجهاد انزيل ما قد يملق بالآذهان من أن ظاهر بعض الأحاديث يدل على أن الإسلام دين المدوان .

١ — روى أحمد وأبو يعلى (٢) في مسنده والطبراني في الكبير عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري » (٣) . فهذا الحديث قد يوم ظاهره أن السيف له المقام الأول في الرسالة المحمدية ، ولكن الحقيقة غير ذلك وهي أن الإسلام دعا بالحق المجرد ، واستمر يدعو كذلك ثلاث عشرة سنة وثيقاً ؛ وبعد الهجرة بنحو سنة شرع القتال . والحديث يبين أهمية الجهاد ومشروعيته ودأب المسلمين عليه ، لأنهم كانوا في حرب مع أعدائهم الذين ألبؤوهم إلى خوض المارك الحناء ، ولو أن غير المسلمين كفوا عن فتنهم

(١) تفسير المنار : ٢ ص ٢١٤ ، ٣١٢ ، ٤٦١ ، ج ١٠ ص ٣٠٦ .

(٢) أبو يعلى : هو أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي : حافظ ، من علماء الحديث ، ثقة مشهور ، نعتة الذهبية بمحدث الموصلي . له كتب منها « مستدان كبير وصغير » ، توفي سنة ٣٠٧ هـ .

(٣) شرح العيني على البخاري : ١٤ ص ١٩٢ ، مجمع الروائد : ٦ ص ٤٩ .

وتركهم أحراراً في نشر دعوتهم ما شئ المسلمون سيفاً ولا أقاموا حرباً. فمضى قوله ﷺ : « بعثني بالسيف » أي بعثني لأقاتل في سبيل الله من يقف أمام دعوتي ، والمراد بالذل أي ذل هزيمة الشرك والوثنية ، والصغار أي التزام الأحكام ، وجعل رزقي أي من الغنيمة بحسب ما هو قد توافر في علاقة المسلمين بغيرهم (١) .

٢ -- روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (٢) . المراد من « الناس » في الحديث : هم مشركو العرب خاصة بالإجماع (٣) ، لأنهم اجتمعوا على الرسول لقتاله ، لأن غير المشركين من أهل الكتاب يخالف حكمهم ما جاء في الحديث ، لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية . فكلمة « الناس » وإن أفادت العموم لوجود آل الجنسية فإنها مخصصة بآية الجزية ، وبالحديث الذي يفيد أخذ الجزية من غير العرب ، فهذا من العام الذي أريد به الخلاس ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين » (٤) ، وهذا مألف في العربية . قال الله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » (٥) أريد بالناس الأول : نعيم بن مسعود

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم ٣ ، وشرح السير الكبير : ص ١٣٧ ، طبعة الجامعة ، تعليق أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ٨٥ ، الفسطاطي : ٥ ص ١١١ ، عيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥ سنن النسائي : ٦ ص ٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٢٧٣ .

(٣) الفسطاطي : ١ ص ١٠٦ . فتح الباري : ١ ص ٦٤ ، سنن النسائي : ٦ ص ٢ ، السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٨ ، الاسلام والعلاقات الدولية للأستاذ الشيخ محمود شلتوت : هامش ص ٣٧ .

(٤) سنن النسائي : ٦ ص ٢ .

(٥) آل عمران : ١٧٤ .

الأشجعي^(١) وبالثاني أبو سفيان^(٢) . ومن هنا استنبط الأصوليون أنه يجوز تخصيص العام إلى الواحد مطلقاً أي سواء أكان جمعاً أم لا^(٣) .

والحديث بنصه — حتى مع العرب — يفيد أن القتال لدفع الشر لا للدعوة ، وإلا لكانوا هم وغيرهم سواء ، لأن كلمة « أقاتل » تقتضي المقاتلة وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين ولا كذلك القتل . حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال : ليس القتال من القتل بسبيل ، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله^(٤) .

وأما القول بأن الدين دعوتين : دعوة باللسان ودعوة بالسلطان لإصلاح عقائد الناس وأنظمة الحياة ، فهو قول لا يتفق مع الطريق التي بينها الله تعالى لنشر الإسلام وهي الدعوة بالحجة والبرهان والافتناع بالمنطق والعقل ، وذلك في آيات كثيرة ، مثل قوله سبحانه : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن »^(٥) ، « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر »^(٦) ، « نحن أعلم بما يقولون » وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد »^(٧) .

(١) هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي : صحابي من ذوي العقل الراجح ، قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سرا يوم الخندق ، فأسلم وكنم إسلامه ، عاد إلى الأحزاب المجتمة لقتال المسلمين ، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة وغطفان وقريش ، توفي نحو سنة (٣٠ هـ) .

(٢) انظر البحر المحيط : ٣ ص ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٤ ص ٢٧٩ . وأبو سفيان : هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابي ، من سادات قريش في الجاهلية ، قاد قريشاً وكنانة يوم أحد والخندق لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسلم يوم فتح مكة (سنة ٨ هـ) توفي سنة (٣١ هـ) .

(٣) شرح الاسنوي والبدخفي : ٢ ص ٨٣ ، ١٠٠ .

(٤) فتح الباري : ١ ص ٦٤ .

(٥) النحل ١٢٥

(٦) الفاشية ٢١-٢٢

(٧) سورة ق ٤٥

٣ — قال سفيان بن عيينة : بث الله رسوله بأربعة سيوف : سيف لقتال المشركين بأشر به القتال بنفسه ، وسيف لقتال أهل الردة كما قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون » (١) فقاتل به أبو بكر بعده مانعي الزكاة ، وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس ، كما قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢) ، فقاتل به عمر ، وسيف لقتال المارقين ، كما قال تعالى : « فإن بنت إحدىهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (٣) فقاتل به علي (٤) .

لا يعني هذا الترتيب التاريخي أن النبي ﷺ وصحابه بدءوا بقتال لأحد (٥) وإنما كان واقع القتال لحماية الدعوة وتأمين الحرية الدينية للمسلمين بعد مبادرة الأعداء بالعدوان ، أو يكون على سبيل مبادرة المسلمين بالدفاع بعد نقض المعاهدات ، واتخاذ التدابير التي توحى بيده القتال عن قرب ، وهذا أمر معروف تاريخياً ، فقد فتن المشركون المسلمين عن دينهم ، وهموا بقتل النبي ﷺ ، وأرسل كسرى ملك المجوس إلى النبي ﷺ من يريد قتله عندما دناه إلى الإسلام فزق الكتاب ، والروم قد قتلوا من أسلم بالشام ، وحشدوا جيوشهم على حدود الشام (٦) .

بهذا التحليل للآيات والأحاديث ندرك أنها تتفق على حكم واحد دون

(١) الفتح : ١٦

(٢) التوبة : ٢٩

(٣) الحجرات : ٩

(٤) شرح السير الكبير طبع الهند : ١ ص ١٤ .

(٥) قارن الحرب والسلام في الإسلام ، خدوري ص ٧٤ فإنه يعتبر الحرب العدوانية هي الأساس في قتال المسلمين لغيرهم .

(٦) شرح السير الكبير طبعة الجامعة ، تعليقات أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٣٩ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٩٩ .

تناقض ولا تعارض ، فالآيات المكية والمدنية بينت السبب الذي من أجله أُذن في القتال وهو إما دفع الظلم ، أو قطع دابر الفتنة أو حماية شرف الدعوة ، والأحاديث إما مقررّة لحكم الكتاب الكريم أو مخصصة لبعض إطلاقاته .

مقارنة :

١ — عرفنا أن الحرب المشروعة في الإسلام وسائر الديانات هي الحرب العادلة التي ترد على العدوان . وتقدير وجود العدوان متروك لولاية الأمور في الإسلام ، كما هو خاضع لتقدير الدولة المتمدن عليها بحسب أحكام القانون الدولي^(١) . وإذا تركنا مسألة الجهاد لولي الأمر في الإسلام فبعد هذا الموضوع من مسائل السياسة العامة التي يكون لكل دولة الحرية في تخطيطها مع مراعاة حقوق الدول الأخرى ؛ وتكون مسألة السيادة حينئذ في النظام الإسلامي مقيدة على وفق ما تتطلبه النظرية الحديثة في مشكلة السيادة، ذلك لأن الحاكم المسلم مقيد في إعلان الحرب بنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة ، وهذه تتفق كلها على أن الجهاد حق من الحقوق الطبيعية للمسلمين يستعمل إذا أريد بهم سوء .

أما أن الجهاد : هل هو عمل دفاعي أم هجومي ؟ فهذا تقسيم لا ينطبق على نظام الجهاد الإسلامي ، لأن الإسلام لا يؤمن بالحروب الحديثة — حروب المظالم البشرية^(٢) — التي أملت مثل هذا التقسيم . ولا يصح أن يوصف الجهاد بأنه هجومي لأن الهجوم يعني الظلم ، والجهاد عدل في الواقع ، وقد يكون الجهاد مطلوباً إذا استبد الحكم بمصالح رعاياهم ، وهنا يظهر المسلمون

(١) جوب : ص ١٦٤ .

(٢) أوبنهايم — لوترباخ : ص ١٧٩ .

بأنهم دعاة إصلاح عام وجند رسالة يبلغونها للناس على بينة وهدى ، رغم معاندة بعض الظالمين . وقد يلتزم المسلمون جانب الدفاع فقط دون التقيد بحدود جغرافية مصطنعة ، فالإسلام لا تحده حدود . وإذن فهذا التقسيم لا ينطبق أولاً : على فكرة الجهاد في الإسلام ، لأن الإسلام لا يؤمن بحدود وطن قومي^(١) حتى يلتزم الدفاع عنه فقط ، وإثنا نطاق الإسلام واسع ، والجهاد حينئذ يلازم حماية الدعاة إليه ، وثانياً لأنه لا يرى فقهاء القانون الدولي أهمية لهذا التقسيم ، إذ الشواهد التاريخية في أيامنا هذه تبرهن لنا أن الساسة الراغبين في الحرب كثيراً ما يتحرشون بأخصاصهم ، ويدفعونهم إلى الاعتداء بنكاية ، حتى يضطروهم إلى شهر الحرب ليظهروا الورى أنهم ليسوا إلا مدافعين عن أنفسهم^(٢) .

ويمكن القول بأن الجهاد الإسلامي من نوع خاص ليس هجوماً ظالماً للعالم ، وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح ، فهو بكلمة موجزة : وسيلة في يدولي الأمور لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف تتفق فكرة الجهاد مع مبدأ تحريم الحرب في ميثاق باريس ١٩٢٨ المستمر النفاذ إلى وقتنا هذا^(٣) ؟ الحقيقة أن ميثاق باريس وميثاق الأمم المتحدة ، وإن حرما الحرب ،

(١) ومع ذلك فإن الإسلام لا يأبى الاعتراف بالتنظيم الدولي القائم على أساس الحدود الجغرافية لأن ذلك من المسائل التنظيمية ، ولكن لا بد من الاحتفاظ ببداً حق الدفاع عن المسلم أينما كان .

(٢) انظر حقوق المثل ومعاهدات الدول : ص ١٨ .

(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ص ١٥٢ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٦٤ ، ٩٧٦ ، ويزلي : ص ٥٩٣ ، سفارلين : ص ٣٣٨ ، أبوهيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤٦ ، جسوب : ص ١٥٨ - ١٦١ .

فإنها مازالا يقرران مشروعية الحرب التي تدخل فيها الدولة دافعاً لاعتداء واقع عليها ، وهي الحالة الطبيعية لكل إنسان ، حالة الدفاع عن النفس . نصت المادة « ٥١ » من ميثاق الأمم المتحدة على هذا الحق باعتباره حقاً طبيعياً مقدساً فقالت : « ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينقص الحق الطبيعي للدول ، فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الامم المتحدة ، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الامن التدابير اللازمة لحفظ السلم والامن الدولي » .

فالْحَرْبُ في القانون الدولي مازالت مشروعة إذا اضطرت الدولة إلى الالتجاء إليها لدفع اعتداء واقع عليه أو لحماية حق ثابت لها انتهك دون مبرر^(١) . هذا هو نص الميثاق .

والواقع أن الحرب كانت في نظر الكثيرين من رجال السياسة عملاً مشروعاً دائماً من حق الدولة أن تأقيه ، كلها كانت مصلحتها تقتضي ذلك ؛ بل إن البعض منهم اعتبروا أن للحرب دائماً ما يبررها^(٢) .

فالتحريم القانوني للحرب ما عدا حالة الدفاع عن النفس لا يفي من الوجهة الواقعية إمكان نشوب أعمال القتال على نطاق واسع بين دولتين أو أكثر من الدول المنضمة لنظام منع الحروب^(٣) .

(١) أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ١٥٧ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٧٧ - ٩٧٩ ، بريري : ص ٣١٥ ، شفازلبرجر : ١ ص ٢٦٤ ، سفارلين : ص ٣٣٩ ، جسوب : ص ١٦٣ ، ويزلي : ص ٥٩٣ ، ٦٠٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣١٨ .

(٢) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤١ .

(٣) الدكتور حافظ غانم ، القانون الدولي ، المرجع السابق : ص ٥٨٦ .

ثم إن ميثاق الأمم المتحدة أباح استخدام القوة صراحة في غير حالة الدفاع عن النفس وذلك في الأحوال التالية:

١- حالة قيام مجلس الأمن باتخاذ إجراءات القهر لحفظ السلم والأمن الدولي، سواء مباشرة تطبيقاً لأحكام المادة (٤٨) أو عن طريق المنظمات الإقليمية طبقاً للمادة (٥٣) .

٢- حالة امتناع دولة عن تنفيذ قرارات مجلس الأمن ، فللدولة الأخرى إذا لم يتمكن المجلس من إصدار القرارات التنفيذية اللازمة ، الحق في إلزامها على تنفيذها بكل الطرق الممكنة التي ينص عليها القانون الدولي التقليدي .

٣- بمقتضى المواد ٥٣ ، ١٠٧ من الميثاق : « للدول الأعضاء الحق في استخدام القوة سواء منفردين أو مجتمعين (عن طريق المنظمات الإقليمية) ضد دولة كانت في أثناء الحرب العالمية الثانية معادية لإحدى الدول الموقعة على الميثاق لمنع تجدد سياسة العدوان من جانبها» .

وبناء عليه ، فإن استخدام القوة رغم النص على منع استخدامها صراحة ممكن فعلاً إذا لم يتوصل مجلس الأمن إلى إصدار قرار بإدانة الدولة المتعدية أو في حالة فشل الجمعية العامة في إصدار التوصية اللازمة ورفضت الدول الأعضاء تنفيذها . والحقيقة أن نظام الأمن الجديد لم ينجح لا نظرياً ولا عملياً ، في تحريم الالتجاء إلى القوة المسلحة أو في وضع قواعد جديدة (١) .

(١) انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياد » الدكتور عائشة راتب المنشور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول ، لسنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٧ ، ٢٦٥ وما بعدها ، ٢٨٠ .

وهذا يظهر أنه لا غرابة في أن مدلول الدفاع عن النفس أو حالات تشريع الجهاد عموماً لها معنى أوسع مما هو معروف الآن بين الدول بالنسبة لحصر مشروعية الحرب في نطاق معين ، فضلاً عن تفاخي تلك الدول في كثير من الأحيان عما يقرره القانون الدولي .

والخلاصة : أن الحرب الدفاعية لحماية الدعوة المشروعة في الإسلام هي آخر ما اهتدت اليه الدول في نهاية المطاف ، وإن كان مبدأ تحريم الحرب مازال مجرد أمر نظري ليس له حرمة الدين ، ولا هو شامل لكل دول العالم ، وكثيراً ما عجزت الأمم المتحدة عن اتخاذ تدابير حاسمة لمنع الحروب في الاوساط الدولية .

وإذا كانت الدول الحديثة اليوم قد اعتبرت الحرب العدوانية على مصر عام ١٩٥٦ دفاعاً عن قضايها ، واعتبرت إسرائيل هجوماً على العرب دفاعاً عن وجودها ومصالحها ، واعتبرت أمريكا حصارها لكوبا ، وتدخلها في شئون الدومينكان ، واعتداءها على شعب فيتنام دفاعاً عن مصالحها وأغراضها ، فالأجدر بنا أن نعتبر أن تشريع الإسلام في الحرب قاصر على محض الدفاع .

٢ - وقد عرفنا من تحقيق الباعث على القتال في الإسلام أنه هو المقاتلة والحراية وليس الكفر ، ومباشرة الحرب لم تكن في وقت من الاوقات للاكراه على الدين ، وإنما كانت لمنع الفتنة الدينية وحماية كرامة الدعوة .

وإذا كانت هذه هي أغراض الجهاد في الإسلام ، فإن هذا السمو من حروب غير المسلمين التي يدفع اليها حب الإبادة ، والاستعباد الشخصي أو القومي ، أو العداوة الدينية والتعصب الممقوت ، أو سلب ثروة الأمم ، أو إشباع لذة القهر والسيطرة ، أو تأمين المصالح الاقتصادية أو السياسية

أو العسكرية ، أو فتح المجالات الحيوية (١) وأمثلة ذلك الحروب الصليبية في الماضي ، والحروب الاستعمارية في الحاضر . فقد كانت الكنيسة في المصور الوسطى تقرر أنه يستحيل مسالة الكفار (أي المسلمين في تقديرها) فهم لا يستحقون أي رأفة وينبغي القضاء عليهم (٢) . والحروب الحديثة تحمل في جوانبها كل معاني الاثم والظلم والقسوة والوحشية ، فقد كانت الحربان العالميتان وبالأعلى العالم بأسره ، والاستعداد للحرب الثالثة الكلية يدل على نتائج رهيبية لا يستطيع إنسان أن يتصور مدى هولها لو قامت الحرب الشاملة (٣)

والاسلام يشجب مثل هذه الحروب ويدعو الناس جميعاً إلى السلم بنعمة هائلة جبيلة : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (٤) ، وذلك لأن فكرة القتال عند الأمم غير المسلمة كانت وما زالت فكرة اغتصاب واعتداء وتمصّب واستعلاء ، وجشع وإبادة وكبرياء (٥) أما عند المسلمين فهي فكرة تكوين ودفاع ، وإنقاذ وإصلاح . قال تعالى : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً » (٦)

(١) نظرية المجال الحيوي ابتكرها بعض فقهاء الألمان وتتلخص في أن الدولة أن تسمى لتتخلص من نطاقها الاقليمي المحدود وروابطها القانونية حتى يستطيع شعبها الكبير أن يقدم بحرية في سبيل الارتقاء ويقيده من حيوته ومزاياه الخاصة . (النظر القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٥٨) .

(٢) الفرمح الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ٤٠ .

(٣) تتميز الحرب الشاملة في هذا العصر باتساع رقعتها وتمدد أهدافها إذ أصبحت ذات صفة عالمية تشمل عدداً كبيراً من الدول . ونظرية الحرب الشاملة ستؤدي الى العبث بالقواعد القانونية ، والقيم الانسانية ، واستخدام كل ما وصلت اليه الذرة من وسائل الإفناء قد تفوق الخيال والتفكير .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية : ص ٧٣ .

(٦) النساء : ٧٦ .

فهل تقوى الإنسانية الحيرى إلى الله ، وتشيع بروح الديانات السماوية وتتاقى دروس السلام الإلهي الذي قرره الاسلام ، دين الرحمة والطمأنينة للعالمين .

٣ - الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم :

يرى جمهور فقهاء المذاهب السنية والشيعة (١) في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب جرياً على أساس تقسيمهم الدنيا الى دارين ، وبناء على ما فهموه من آيات القرآن على ظاهرها وإطلاقها دون محاولة الجمع والتوفيق بينها ، وادعوا للتخلص مما أوم ظاهره التعارض بأن آية معينة قد نسخت كل ما عداها ، ولمعري إن هذا لإسراف في القول بالنسخ في القرآن، وكأنهم في تقريرهم ذلك الأصل يتمشون مع منطق رؤساء الدول في العصر الحاضر ، حيث ينجم شبح الحرب في كبد السماء وتتوتر العلاقات الدولية يوماً فيوماً ، فيزداد الجو تلبدًا بالغيوم ، ويكفر الفضاء بالحجب الكثيفة السوداء ، وهم أيضاً لم يتعدوا واقع العلاقات القديمة بين الأمم (٢) والذي استمر كذلك في زمنهم ، فكانت لاهتداء الدنيا أو تنعم بالسلام يوماً حتى تعود الى الغليان يوماً آخر . وهكذا توالى الحروب بين المسلمين وغيرهم ، فحال دائمة كهذه لا ينتظر من الفقهاء - وهم مرآة المجتمع وواضعو الدستور - إلا أن يقرروا بأن الأصل بين المسلمين ومخالفهم في الدين هو الحرب مالم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان . ولعل عذرهم في هذا الحكم هو لتأثرهم بما تستدعيه حالة المسلمين حينئذ من ضرورة الثبات أمام الأعداء

(١) المحيط : ٢ ق ٢١٣ ب ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ . قال الشافعي رضي الله عنه : أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية . (انظر الأم : ٤ ص ١١٠) ،

(٢) قال أنلاطون : « الحرب هي الحالة الطبيعية لعلاقات كل جماعة من الجماعات السياسية بجماعة أخرى » انظر العلاقات السياسية الدولية لمعري : ص ١١٤ .

الذين يحيطونهم من كل جانب ، فإذا ما سمع المسلم أنه في حالة حرب مع العدو ، كان دائماً على أهبة الاستعداد دون أن يعتريه فتور أو استسلام فإن الاطمئنان الى السكينة ، والخلود إلى الراحة وتناسي الخطر الخارجي المحقق مما يهدد للقضاء على الدعوة في مهدها وهي مازالت غضة الإهاب فتية العود .

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الحرب ضرورة لإيجاد السلم ، ومن أراد السلم استعد للحرب ، فالضرورة تقدر بقدرها (١) ، واعتبار الحرب هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم فهو مما يخالف منطق الضرورة وطبائع الأمور . وإذا كان الفقهاء يقررون في قواعدهم أن الأصل في الاشتباه الإباحة (٢) ، والأصل الخلو من التكاليف ، والأصل في الذمة البراءة وغير ذلك (٣) فإنه ينبغي عليهم أن لا يعتبروا الأصل مع غير المسلمين هو الحرب (٤) .

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٦

(٢) السيوطي ، المرجع السابق : ص ٣٤ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم : ٦ ص ٣ ، بحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول السنة ٣٢ : ص ١٤٤ والعدد الثاني السنة ٣١ : ص ٢٢٦ ، ٤٢٠ .

(٣) هذه الفواعد وإن كانت في أصول الأشياء فيما لم يرد به الشرع ، فإن قاعدة « الأصل في العلاقات الدولية السلم » لم يطراً عليها أيضاً تغيير في الشرع الاسلامي في رأينا ، على عكس ما استنبطه الفقهاء من النصوص الشرعية .

(٤) ولكنهم مع هذا لم يقرروا أن الحرب هي الحزم وحدها ، وإنما تخضع لقانون العدل لا لقانون الفتح ، وعلى أساس من الفضيلة والحق لا على نهج شريعة الغاب والظلم ، وإذن فالاسلام باعتباره الدين المثالي لم يجاز الواقع فقط ، وإنما قيده بقيود الفضيلة والتقوى والعدل (انظر ص ١٦ من مجلة القانون الدولي السنة ١٩٥٨ مقال الأستاذ أبي زهرة) .

انظر عبارات الفقهاء في تقرير أن الأصل هي الحرب وإن لم يبدأ الكفار في ذلك في المراجع التالية : حاشية الطحطاوي : ٢ : ص ٤٣٨ ، فتح القدير : ٤ : ص ٢٨٢ ، حاشية الخادمي على الدرر : ص ١٤٨ ، الخطاب : ٣ : ص ٣٤٧ ، بداية المجتهد طبعه صبيح : ١ : ص ٣٠٤ ، الأم : ٤ : ص ٨٤ ، حاشية الفرقاوي : ٢ : ص ٣٩٢ ، نهاية المحتاج : ٧ : ص ١٩١ ، المفتي والفرح الكبير : ١٠ : ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، كشف القناع : ٣ : ص ٢٨ ، الروضة البهية : ١ : ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، المختصر النافع : ص ١١٠ - ١١١ ، تفسير الرازي : ٢ : ص ١٤٩ ، الفرم الدولي في الاسلام : ص ١١١ .

ففي هذا الاعتبار إضرار لصالح الدعوة ذاتها ، حيث يكون المسلمون ومن اعتنق الدين حديثاً في حال مستمرة من القلق والاضطراب ، فتتصرف العقول عن التفكير في سمو رسالة محمد ﷺ . فمحمد نفسه كان إذا بحث بحثاً قال : « تألفوا الناس وتأثروا بهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم (١) » . وعلى العموم فقد جاءت الديانات السماوية لإقرار الأمن والسلام وللحد من المنازعات والخصومات بين الناس ، وتلك هي الروح الحقيقية للتشريع الاسلامي ، المتجاوبة مع أهداف دعوته العامة ورسائله السامية والمتطابقة مع سيرة نبي الرحمة المهداة .

ويؤيد ماقول بأن الأصل هو السلم : أن الشافعي رضي الله عنه اعتبر الدنيا كلها في الأصل داراً واحدة ، ورتب على ذلك أحكاماً باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ (٢) . وهذه نظرة عميقة تستبطن الحقيقة ، وهو رأي في غاية السلامة والنضوج لاتفاقه مع مبدأ الفطرة ، ولذا قال الحنابلة : (٣) الأصل في الدماء الحظر الا يبين الإباحة . وقال الكمال بن الهمام في قوله تعالى : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » : « فأفاد أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه . وكذا قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » أي لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل » (٤) .

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٥٩ .

(٢) انظر تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٨ .

(٣) القواعد لابن رجب : ص ٣٣٨ ، وانظر أسباب طروء الإباحة في بحث الإباحة

للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٨٨ من العدد الاول في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ .

(٤) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

وقد انتهينا إلى أن علة القتال في الإسلام هي الحراة وليس الكفر وسوف يتبين لنا أنه لا يجوز قتال غير المقاتلة ، وأن الاسلام يشجع على تبادل النشاط التجاري مع الأمم الأخرى مما يعقد صلة بين المسلمين وغيرهم . كل هذا يدل على أن الأصل في العلاقات الخارجية هي السلم وليس الحرب .

ومن جهة الاستدلال بالنقول في هذا الموضوع نجد آيات القرآن قاطعة الدلالة على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم^(١)، حتى يكون اعتداء ، فيضطر المسلمون حينئذ إلى خوض غمار الحرب دفاعاً عن النفس وحق البقاء ، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع .

قال الله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٢) ، وقال سبحانه : « حتى تضع الحرب أوزارها »^(٣) ، وقال تعالى أيضاً : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين »^(٤) ، « ولا تقولوا إن أتى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا »^(٥) ، « فإت اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً »^(٦) ، « لا ينهاكم الله عن الذين

(١) انظر المدخل للفقه الاسلامي الاستاذ مذكور : ص ٤٥ .

(٢) الأنفال : ٦١ .

قيل : إن الآية خاصة بأهل الكتاب ، ويرد التخصيص بقوله صلى الله عليه وسلم الصلح من المشركين في الحديبية وترك الحرب سنة ست من الهجرة . (انظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦٩) .

(٣) محمد : ٤ .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) النساء : ٩٤ .

(٦) النساء : ٩٠ .

لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ، (١) ، والسلم : الصلح والسلام ودين الإسلام . واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيهام (٢) .

هذه الآيات تعود بالحرب إذا نشبت إلى الأصل الطبيعي في العلاقات وهو السلم ، ولو كان الأمر هو العكس لا دعي المسلمون إلى التزام جانب السلام إن جنح إليه غيرهم ، وأظهروا حسن نواياهم ولو لم يكن منهم إيمان بالإسلام ؛ وحينئذ فعلى المسلمين قبول السلم بكل ضروبه وأشكاله (٣) .

وعلى هذا النحو كانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله وسيرته في الحروب والمساومات ، فظل الرسول ﷺ يدعو إلى دين الله في مكة ثلاث عشرة سنة حتى يتقرر الأصل في السلام ، واستأنف الدعوة السلمية في المدينة لولا تجدد بعض المشاكل والمنازعات ، ولولا بني المشركين لاستمرت السلم .

وقد قال ﷺ فيما روى البخاري ومسلم : « أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله السافية .. » (٤) فالرسول ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها ، حتى مع العدو ويسأل الله أن يديم نعمة السلم .

وروى الجماعة أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : الرجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل للذكر ، والرجل يقاتل ليرى مكانه ، فمن في سبيل الله ؟ قال ﷺ : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » (٥) . فقد حصر الرسول الحرب في دائرة الحق والعدل ودعوة

(١) المتحنة : ٨ .

(٢) تفسير المنار : ٢ ص ٢٥٦ .

(٣) تفسير القرطبي : ٨ ص ٤٠ .

(٤) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٢٣ .

(٥) نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .

الله إلى الإسلام ، فدل على أن ماعدا ذلك من أنواع الحرب غير جائز بطريق المفهوم مما يشعر بأن الأصل هو السلم . وآيات القرآن قد وفقنا بينها على أساس أنها في حالة دفع العدوان ، وأن وسائل الإكراه والقهر ليست من طرق الدعوة إلى الدين كما صرفنا . وحققنا أيضاً في بحث الباعث على القتال أن الفتوحات الإسلامية لم تكن ذي بدء إلا بقصد دفع الاعتداء ، سواء في الشام أو في مصر أو في فارس أو بلاد الروم . وسوف يتبين لنا أن قتال غير المقاتلة لا يجوز مما يدل على أن الأصل هو السلم . وأما بالنسبة لشبهة تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين الذي قد استدل منه على أن الأصل هي الحرب فسوف نعرف أن هذا التقسيم مراعى فيه حالة الواقع ، وليس تقسيماً شرعياً قانونياً . وقد اهتمنا إلى أنه مجرد أثر من آثار الحرب . وبكلمة موجزة : فإن عبارات الفقهاء في أن الأصل هي الحرب ليست حجة على أحد إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنما هي حكم زماني^(١).

وهكذا يبين لنا أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم^(٢). وأما الحرب فهي لدفع العدوان وحماية الدعوة لا للغلب أو المخالفة في الدين كما قرر جبهة الفقهاء كما سبق لدينا . ووقوع الحرب بالفعل لا يتنافى مع كون الأصل العام هو السلم^(٣) ، فقد كان بقدره الله أن يمكن لرسوله في

(١) انظر السياسة الشرعية للرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٦ وما بعدها . نظرية السلام في الاسلام مقال الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في منبر الاسلام السنة ١٩ المسدد الاول : ص ٣٣ .

(٢) تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٦ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة الثالثة : ص ٨٢٢ « مقال المرحوم الشيخ أحمد إبراهيم » ، المجلة المصرية للقانون الدولي عدد سنة ١٩٥١ ، بحث أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٢ وما بعدها ، السياسة الشرعية للرحوم عبد الوهاب خلاف : ص ٧٤ .

(٣) قانون حياة محمد لواشنطن أرنج : ص ١٠٣ ، ١٤٦ ، وقارن مجيد خدوري : ص ٢٠٢ فانهما يعتبران أن الأصل في العلاقات هو الحرب .

الأرض ويجنبه ويلات الحرب من أول الأمر كما مكن لغيره من الأنبياء حيث قال سليمان عليه السلام : « رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب » (١) .

قال فقهاء الحنفية : « الآدمي معصوم ليتمكن من حمل أعباء التكاليف وإباحة القتل عارض سمح به لدفع شره » . وقالوا أيضاً : « الكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتالهم » . وقال الإمام مالك : « لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق » ، ولا يهريق دماً إلا بحق » (٢) .

والخلاصة : أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم ، والحرب عارض لدفع الشر (٣) ، وإخلاء طريق الدعوة بمن وقف أمامها ، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان (٤) . وفقهاؤنا قرروا أن الأصل في العلاقات هي الحرب ، دون أن يكون لذلك سند تشريعي إلا ما كان تصويراً منهم للواقع حيث كانت الإسلام كسكل دعوة جديدة معارضاً من قبل الناس ، لأن مبادئ الأخوة الإنسانية، والمساواة بين الخلق ، والتكافل الاجتماعي ، ومبادئ الحرية والمدالة يخشاها الحكام ، لئلا يعجل بسقوط عروشهم ، فحاربوا المسلمين ودام الصراع قروناً طويلة فاعتبر الفقهاء أن الحرب هي أصل العلاقات مع أعداء الإسلام حتى يأمنوا جانبهم إما باعتراف الإسلام أو بالتعاهد مع المسلمين .

(١) ص : ٣٥ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق الدكتور شخت : ص ١٩٥ .

(٣) قال الشيخ عبد الوهاب خلاف : « الأمان ثابت بين المسلمين وغيرهم لا يبذل أو عقد وإذا هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم » (انظر السياسة الشرعية له : ص ٧٤ ، ٩٢ ، وقد أشار الى ذلك الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام) .

(٤) السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٣ .

وفي صدد المقارنة مع القانون الدولي نجد أن ما انتبهنا إليه من اعتبار السلم أصل العلاقات في الإسلام ، هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام ، والحرب حالة وقتية عارضة منها كان سببها (١) .

مقارنة :

القانون الدولي قرر أن أساس العلاقات الدولية هو السلم حتى يتيسر تبادل المنافع ، والتعاون على بلوغ النوع الإنساني درجة كماله ، واعتبر الحرب ضرورة قصوى يلجأ إليها وهي الدواء الأخير إذا استمضى الداء . والإسلام في حقيقة تشريعه سبق إلى تقرير هذا الأصل السلمي في العلاقات بين المسلمين وغيرهم . وأما الحرب فهي أمر طارئ ، إلا أن السلام في تقدير الإسلام ينظم على أساس المعاهدات حتى يكون سلاماً فعلياً ، ولا بد لحماية هذا السلام من اتخاذ التدابير الكافية لتحصين الحدود والثغور، وإعداد المدة الملائمة تجاه أي عدوان ، ولا سيما أن الدول اليوم سرعان ما تتناسى كل اعتبار لمعاهدة إذا وجدت أن مصالحها لا تحصل عليها إلا بالحرب كما حصل في المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ .

قال فخر الدين الرازي في تعليل الأمر بإعداد العدة في قوله تعالى : « ترهبون به عدو الله وعدوكم » : « ثم إن الله تعالى ذكر مالا أجله أمر بإعداد هذه الأشياء فقال : ترهبون به عدو الله وعدوكم . وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم » (٢) .

ويؤيد ذلك قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

(١) انظر ادبهايم - لوترباخت : ٢ ص ٤٦٧ ، ٥٢٦ .

(٢) التفسير الكبير : ٤ ص ٣٧٧ ، وانظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦١ .

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوي عزيز^(١). فقد جمعت هذه الآية بين القوى كلها من كمال الوعي النفسي والعقلي والروحي العام ، والاستعداد الاجتماعي عند جميع أفراد الأمة ، وسيطرة المثل العليا الواضحة الموحدة على الشعور الجامع الممثل في الاعتصام بالله ، وبالاتحاد على أمره وشريعته ورضاه .

والخلاصة : أن الجهاد الإسلامي حرب شرعية عادلة^(٢) تهدف الخير الإنسانية ، شريفة في بدئها ووسائلها وانتهائها ، فهي من أجل المحافظة على بقاء الجماعة الإسلامية أو بعض المسلمين أو الدفاع عن سيادتهم ، لا تستهدف فتحاً مادياً أو توسعاً إقليمياً أو استعماراً بشيئاً^(٣).

وقد قرر القانون الدولي أخيراً أنه إذا كان دافع الدولة إلى الحرب هو الرغبة في السيطرة أو الفتح وفرض سلطانها على غيرها من الدول ، فإنها تصبح عملاً من الأعمال غير المشروعة ، وهو ما اعتبره حرباً غير عادلة أو حرباً عدوانية^(٤).

٣ - ضمانات لإنهاء الحرب وإقرار السلام :

إذا قامت الحرب - في ضوء ما حددنا مشروعيتهما - فهل هناك أمل في عودة السلام أم أن الحرب تظل مستمرة حتى تحرق بلظاها جميع الشعوب غير المسلمة كما يدعي الفقهاء الأوروبيون ؟

(١) الحديد : ٢٥ .

(٢) تسمى الحرب عادلة : إذا كانت دفاعاً عن استقلال أو حرصاً على حرية أو صوناً لصرف أو حفظاً لأمنية (انظر حقوق الملل ومعاهدات الدول : ص ١٧) .

(٣) انظر تفسير المنار : ٢ ص ٢٠٧ ، ٩ ص ٦٦٥ ، ١٠ ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ - ص ٦٤١ .

قررنا فيما سبق أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم . فهل نظرة الإسلام إلى السلام موضعية ضيقة أم هي عالمية ؟

الواقع أن نظرة الإسلام في تدعيم السلام نظرة عالمية ، تقوم على أساس مثالي وطابع خلقي رفيع . فالإسلام في جوهره شريعة السلام والرحمة العامة بجميع الأمم . قال عمرو بن العاص لأرطوبون الروم قائد معركة أجنادين في فلسطين : « أدعوك إلى الإسلام ، فإن أبيت فالتسليم ودفع الجزية ، وإن أبيت فالحرب الحرب ! إننا دعاة سلام وإسلام ، نجاهد من أجل الحق وإعلاء كلمة الله » .

أما الحرب في نطاق هذه النظرة إلى السلام فهي ضرورة اجتماعية^(١) لحفظ السلام وتدعيمه ، بعد أن تتمتع الحرية الدينية وتسود العدالة الإنسانية ، فالإسلام دين يواجهه الواقع ولا يفر منه ، جرياً مع سنة تنازع البقاء وتصارع الأهواء وتشابك المصالح والمطامع ، فإذا ما قضي على النزاع في وكره روعيت الحاجة إلى الطمأنينة والاستقرار .

وإذا كان الناس اليوم يدعون في الظاهر إلى مبدأ التعايش السلمي^(٢) مستترين وراء ألفاظ خلابة كـنظرية السلام المشترك بين الدول أو السلام العالمي ، فإن الإسلام لم يدع إلى هذا المبدأ فحسب ، بل دعا إلى ما يفوق ذلك من التسامح والتعايش الودي^(٣) الذي يتجاوز المسألة إلى المودة والمصاهرة والاشتراك في القربات واختلاط الدماء وإيجاد زمالة عالمية حقة . قال الله عز وجل : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم

(١) راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا - ص ٢٣٢ .

(٢) التعايش السلمي : هو أن تتعايش المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة في سلام وحسن جوار . راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٦١٨ .

(٣) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - ص ٢٧ .

يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين ، (١) .
من وحي هذه النظرة الودية لبقية الشعوب في الإسلام نجد قضية
السلام العالمي مدعمة فيه تدعيماً إيجابياً بشرط أن تكون هناك صيانة
حقيقية لحرية الأديان والمقائد كما تنص على ذلك مختلف الدساتير
والمواثيق العالمية .

وخصائص إقرار السلام العام في الإسلام كثيرة : فهو قد قضى على
الفوارق الجنسية والعصبية وتناحر الطبقات ، وأوجد نوعاً من الرابطة
المقدسة بين المسلمين وغيرهم أساسها محبة الشعوب ومودتهم ، والاهتمام بجلب
المنافع لهم ، ودفع المضار عنهم ، وأشدت الشريعة بروح التسامح معهم .
أما الحرب في الإسلام فهي مشروعة كما عرفنا لغاية محدودة وفي
نطاق ضيق وليست هي مشروعة لذاتها . قال الله تعالى : « وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » (٢)
والسلم الذي هو أساس العلاقات الدولية في الإسلام ليس معناه إلقاء
السلاح وسبب الأئمة ، وإنما الواجب إعداد المدة وشحن الثغور والرباط
في سبيل الله ، حتى يهرب العدو الذي تحدته نفسه بالاعتداء على بلاد
المسلمين وحرمتهم . وهذا المبدأ هو المعروف اليوم « بالسلم المسلح » ولكنه
عند الدول الحديثة سراب خادع لتوالي الحروب المدوانية وسباق التسلح
الرهيب الذي يخرج عن حيز الدفاع .

أما في الإسلام فهو من مبادئ الدين الأساسية قيد به الأمر بإعداد
القوى المربطة للقنال . قال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن
رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٣) .

(١) المتعنة : ٨

(٢) البقرة : ١٩٣

(٣) الأنفال : ٦٠ راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا - ص ٢٣٢ .

وعلى العموم فهناك قيود شرعية على مبدأ الحرب في الاسلام تعتبر بمثابة مبادئ أساسية ينبغي العمل بها في مختلف الاحوال ، وقد نص عليها القرآن الكريم وأهمها ما يأتي (١) :

أ- الوفاء بالعهود والمواثيق وتحريم الغدر والخيانة في الظاهر والخفاء من أحكام الاسلام القطعية النافذة على الأفراد والجماعات وليس مجرد مبدأ خلقي يستعمل حيناً ويهمل حيناً آخر حتى تصبح المعاهدة مجرد قصاصة ورق ، كما هو الحال في العرف الحاضر . وآي الذكر الحكيم أكثر من أن تحصر في هذا المجال ، وجماع الوفاء بالعهود في قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (٢) « وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا » (٣) « وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا » (٤) .

والمسلمون يلتزمون جانب الوفاء بالعهد حتى في حال استنصار فئة مسلمة مستضعفة بالجماعة الاسلامية الكبرى . قال تعالى : « وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَمَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ » (٥) فلا تنصركم تلك الفئة على المعاهدين من الكفار ، مما يبين أن الله عز وجل جعل حق الميثاق فوق حق الاخوة الاسلامية ، فأوجب نصرة المعاهد غير المسلم ولم يوجب نصرة المسلم الذي ليس بينه وبين المسلمين ميثاق (٦) .

(١) الوحي المحمدي: ص ٢٢٨ وما بعدها ، السير الكبير طبعة الجامعة قهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٤٩ - ٥٣ ، تفسير المنار : ١٠ ص ١٣٩ - ١٤٤ .

(٢) المائدة : ١

(٣) الاسراء : ٣٤

(٤) النحل : ٩

(٥) الأتقال : ٧٢

(٦) انظر تفسير الرازي - ٤ ص ٣٩٠ ، تفسير المنار - ١٠ ص ١٠٨ وما بعدها .

وقد قال عليه السلام : « ألا أخبركم بخياركم ، خياركم الموفون
بعهودهم » وقال - فيما رواه أحمد والطبراني والبخاري ومسلم - : « لكل
غادر لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدرته ^(١) » وقد روى أحمد والبخاري
أن رسول الله ﷺ رد أبا جندل ^(٢) وأبا رافع وأبا بصير ^(٣) ، رغم
أن عهد الحديبية لم يكن قد تمت كتابته ^(٤) .

ولقد كان شرف الوفاء بالعهد من الدعائم الأولى التي حافظت على
كيان المسلمين وهويتهم وأدام لهم عزتهم . وهل هناك قانون في الدنيا
يحمل احترام العهد نابعاً من حرمة الإيمان وتقديس العقيدة مثل الاسلام ؟
وهذا يظهر أن مبدأ التعايش السلمي الذي يتشدد سامية اليوم باختلافه
قد سبق إليه الاسلام ، ودعمه على أساس ودي بإقامة علاقات طيبة مع
مختلف الشعوب لاعترافه بحق المساواة بين الأمم ، وإقراره بتنظيم العلاقات
مع غير المسلمين على أساس احترام الاتفاقات والمعاهدات وإيقاف الحرب ،
وعلى هذا الأساس يمكن أن يستقر السلم .

إذن من الغريب أن نسمع مازعموا أن الاسلام لا يعنى العهد ، أو
هو حين ينفذها إنما يفعل ذلك لمصلحة قائمة وقت إبرامها . فإن تبدلت
المصلحة عاد المسلمون إلى النقض . وفي بحث نقض المعاهدات سنرد على هذه

(١) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ ، جامع الترمذي - ٢ ص ٣٩١ ، نيل الأوطار -
٨ ص ٢٧ .

(٢) هو أبو جندل بن سهيل بن عمر الفرقي الماسري ، كان اسمه العاصي فتركه لما أسلم
قيل : اسمه عبد الله ، كان من السابقين إلى الاسلام ، ومن عذب بسبب إسلامه ، استشهد باليامة
وهو ابن ٣٨ سنة .

(٣) هو عتبة بن أسيد بن جارية الثقفي ، كان من المستضعفين بمكة ، مات وكتاب النبي
صلى الله عليه وسلم - الذي ورد عليه ليقدم إلى المدينة - في يده .

(٤) العيني شرح البخاري - ١٤ ص ٤ وما بعدها ، نيل الأوطار - ٨ ص ٢٧ .

الشبهة ونعرف أن لها نظيراً في القانون الدولي وهو نقض المعاهدة لتغير الظروف أو للصالح العام متى خاف المسلمون خيانة المعاهد .

ب - احترام الانسانية وتكريم البشرية والدعوة الى الاخاء الشامل حتى مع الوثنيين :

قال الله سبحانه « ولقد كرّمنا بني آدم . . » (١) وقال عز وجل « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) وعلى ذلك فلا يجوز مثلاً التمثيل بالعدو « إياكم والمثلة » ، ولا يصح التجويع والإظهار والنهب والسلب .

ج - اعتبار الفضيلة والتقوى أساس العلاقات الدولية في الحرب والسلم على حد سواء . فلا يحل قتال غير المقاتلين ولا التخريب والتدمير إلا في حدود الضرورة ، ولا تنتهك الأعراض وإن صنع العدو شيئاً من ذلك ؛ لأن الأعراض حرّمات الله تعالى لا تباح في أرض ، ولا يختلف التحريم لها باختلاف الأشخاص أو الأجناس أو الأديان . ولا تعتبر المعاصي والمحرمات حلالاً ، لأن الدين والخلق يصاحبان المسلم أينما كان ، فلا كرام الأسرى مثلاً أساس في الشرع ، ورعاية الحرمات أمر مقرر بصفة أصيلة في الدين . قال الإمام الشافعي رحمه الله : « ما يعقله المسلمون ويجمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر » ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً » (٣) ، وقد كتب عمر اسعد بن أبي

(١) الاسراء : ٧٠

(٢) الحجرات : ١٣

(٣) الام - ٧ ص ٣٢٢

وقاص^(١) : « أمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم ، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم ، وإنما ينصر المسلمون لمعصية عدوهم لله ، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم ؛ لأن عدونا ليس كعدوهم ولا عدتنا كمعدتهم ، فإن استويتنا في المعصية ، كان لهم الفضل علينا ، وإلا فنصر عليهم بفضلنا ، لم نغلبهم بقوتنا ... ولا تقولوا إن عدونا شر منا فلن يسلط علينا وإن أسأنا ، فرب قوم سلط عليهم من هو شر منهم^(٢) ، وقد أطلنا في ذكر هذا المبدأ لحاجتنا الماسة إليه في حروبنا الحاضرة .

د — الرحمة في الحروب تخالط بشاشة قلوب المؤمنين في كل وقت ، وتعلو فوق القوة والسلاح في كل حال . قال عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي الرحمة ، وأنا نبي الملحمة » ، يعني أن الرحمة والملحمة متلازمتان فما كانت الملحمة إلا لأجل الرحمة ، إذ الرحمة الحقيقية في هذا العالم هي في قطع الفساد ومنع الشر ، وإصلاح المجتمع . وإذا كان القلب والظفر في معركة المسلمين (المعبر عنه بالإثخان في الأعداء) ، فآلة سبجانه بأمرهم بالكف عن القتل دون أن يراود خاطر أحدهم مثل كلمة القواد المعاصرين والساسة الموجهين : « ويل المغلوب » . ومنطق الإسلام دائماً « عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام » ، أو « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . قال جوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أعذل ولا أرحم

(١) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أمية بن عبد مناف القرشي الزهري أبو اسحاق الصحابي الأمير ، فاتح العراق ، ومداين كسرى ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، فتح القادسية له في الصحيتين ٢٧١ حديثاً ، مات سنة ٥٥ هـ .

(٢) نظم الحرب في الاسلام ، جمال عباد - ص ٤٣ .

من العرب» (١) . وتعليقنا على هذه العبارة هو أنه : يجب تعقل معناها والكف عن الخوض في اتهام المسلمين بتهم لا أساس لها من الصحة ، وإنما مصدرها التمهيب المقوت وعدم إنصاف الحقائق والتاريخ ، قال استاذنا أبو زهرة : وقد أخطأ ذلك الكتاب الفيلسوف في أن سمى دخول العرب في البلاد فتحاً ، لأنه كان إنقاذاً وتحريراً للشعوب (٢) .

هـ — العدالة المطلقة أساس كل علاقة إنسانية في الإسلام ، لأن الظلم والظفیان أساس خراب المدينات وزوال السلطان وانهدار النظم . « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » (٣) ، وقد قال ﷺ : « إن الله كتب على نفسه العدل فلا تظالموا » (٤) . ولقد طبق المسلمون هذه النصوص حتى ضرب بخلفائهم المثل في العدل . وهكذا يتلزم الإخاء الإنساني والرحمة مع العدل في الإسلام (٥) . ومن أمثلة عدالة الخلفاء المسلمين ما حدث من اقتصاص عمر بن الخطاب من ابن واليه عمرو بن العاص لضربه مصرياً بدون حق وقوله لعمرو : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » (٦) .

ومثل ذلك قصة أهل سمرقند الذين شكوا إلى عمر بن عبد العزيز ظلماً وتحاملاً من قتيبة (٧) عليهم حتى أخرجهم من أرضهم ، فطلب عمر من قاضيه

(١) راجع حضارة العرب — ص ١٤٦ .

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام : ص ٣٢ (٣) النحل : ٩٠

(٤) المعروف هو الحديث القدسي بلفظ « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته

بينكم محرماً فلا تظالموا » رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم لمحمد حنين هیکل — ص ٢٢٩ .

(٦) الدخول لفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور — ص ٢٤ .

(٧) هو قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين الباهلي أمير فافع ، من مفاخر العرب ، فتبع كثيراً من المدائن ، وغزا أطراف الصين ، واشتهرت فتوحاته ، قتله وكيع بن حسان التميمي أحد قادة جيشه بفرغانة (عام ٩٦ هـ) .

(سليمان بن أبي السري) أن يحكم في أمرهم ، فحكم بخروج العرب من أرضهم إلى معسكراتهم ، وينابذوهم على سواء ، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة . فقال أهل الصفد^(١) : « بل نرضى بما كان ولا نحدث حرباً وتراضوا بذلك »^(٢) .

فهل وجدنا محارباً يسامل أعداءه معاملة كهذا في العصر الحاضر أو الماضي ، ثم أليس مثل هذا النوع من المثالية يكون سبباً رائئماً لتقبل الإسلام عن اقتناع وحس دون أدنى غرابة ١٩ .

و — المعاملة بالمثل : المعاملة بالمثل وإن كانت مبدأ مقررًا من القدم فإن الإسلام زاد عليه اعتبار الفضيلة والتقوى فاصطنع بصيغة المدالة كما عرفنا ، ورد في الأثر عن النبي ﷺ أنه قال : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به »^(٣) . وهذا المبدأ أساس هام في العلاقات الدولية ، سواء في بدء الحرب أو في أثنائها أو في نهايتها ، فتعلن الحرب لدفع العدوان ، ويقتصر من القتال ووسائله على قدر الحاجة ، وآثار الحرب يحكم فيها المسلمون بحسب ما يرون من طرق معاملة العدو مع مراعاة مبدأ العفو والصفح ، وفقاً للظروف الحربية وضاية القتال .

هذه هي أهم قواعد السلم والحرب التي سار عليها النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده ، وقد مهدت هذه القواعد لإقرار السلام والعودة بالحرب إذا قامت إلى حياة الهدوء والاستقرار . فما أحوج شعوب العالم أن تفهم

(١) الصفد : هو إقليم سمرقند ، وقد دخل العرب سمرقند ، وعلى رأسهم قتيبة بن مسلم سنة ٩١ هـ / ٧٠٩ م ، وهي الآن تابعة لتركستان التي هي جزء من الاتحاد السوفيتي ، وتنفصنا المعلومات عنها .

(٢) الكامل لابن الأثير طيبة ليدن — ص ٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري .

(٣) انظر شرح السير الكبير طبعة الجامعة تمهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في المبادئ الدولية في الإسلام — ص ٤٤ . والثابت في السنة حديث « أن تحب للناس ما تحب لنفسك » .

منازعاتها على هدي قبس من نور الإسلام وتعاليمه التي تكفل العدالة والمساواة وتحقق الأخوة العامة ، وتضيق ذرعاً بالقوميات والعنصريات . وما أحرى الناس أن يتطلعوا إلى هذه المبادئ لإقامة سلام عالمي فعال بعد أن فشلت محاولات المحافظة على السلام كما هو ظاهر اليوم في مؤتمرات نزع السلاح في جنيف (١) .



(١) وإذا تأمل بعض الناس أن يجدوا منفذاً عن طريق الشيوعية ، فانهم يشلقون بمالابهي الغليل ، ويعبدون في وهم أكذب من السراب ، فالشيوعية ليست موجهة في الواقع لخير الانسانية وإنما هي تقلب نظام الفطرة . وتحبذ الثورة ، وصراع الطبقات الحاد . وتعمل على إثارة الفلاسق والاضطراب بين الجماعات ، وتحطم كل ماورثته الانسانية من مثل قيم وإخاء ، وتسخر الأغلبية في النهاية لعبادة فئة مستبدة فاشمة . أما في الاسلام ؛ فالضمانات السابقة لاقرار السلام وإنهاءالحرب خير بلسم لشفاء جراح الانسانية المذبذبة، فيصان السلم ويعم الامن .

الفصل الثاني

كيفية بدء الحرب

من الضروري أن نلقي نظرة سريعة على كيفية بدء الحرب في الإسلام ، وأن نبين المختص بإعلان الحرب حتى تعتبر الحرب شرعية ، وتحدد بالتالي معالم انتهاء الحرب وآثارها بناء على أصل شرعي .

المختص بإعلان الحرب : لا يختلف الشرع الإسلامي عما هو مقرر في دساتير الدول الحديثة^(١) في أن ولي الأمر (الإمام) هو القائد الأعلى للجيش فهو المختص بإعلان الحرب ، حسبما تقتضي مصالح الأمة ، ويظهر له من مشاورة أهل الرأي والاختصاص في قضايا الحرب ونواحي السياسة العسكرية التي أرشد إليها القرآن الكريم ، وبينتها سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتلاءمت مع أحكام السياسة الشرعية العادلة^(٢) . ومصدر هذا الحق لولاة الأمور راجع إلى أن إمامتهم نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا^(٣) . ومن سياسة الدنيا العامة : حماية البيضة (أي كيان الأمة)

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ١٤٤ ، القانون الدستوري للدكتورين عثمان خليل والطاوي - ص ٤٩٤ .

(٢) السياسة الشرعية : هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة ، وأصولها الكلية ، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين (راجع السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف - ص ١٤ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج - ص ٢٧) .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي - ص ١٤ ، مقدمة ابن خلدون - ص ١٩١ .

والذب عن الحرم وتحصين الثغور بالمدة المانحة والقوة الدفاعية حتى لا تظهر الأعداء بكرة يتمكنون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهداً ، ومن هذه السياسة جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة ليأمن المسلمون شره^(١) . وقد صرح الفقهاء بهذا الحق للإمام ، قال ابن قدامة : « وأمر الجهاد موكول إلى الامام واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك »^(٢) . وبهذا يظهر أن ولي الأمر هو المستول الأول عن إعلان الحرب ، ولا يستطيع أحد من الرعية أن يحارب الكفار بمجرد رغبته ووفق هواه ، وإنما لا بد له من استئذان ولي الأمر ، حتى تكون العلاقات مع الأعداء سائرة وفق نظام معين وخطة سليمة .

طرق بدء الحرب :

تبدأ الحرب في الإسلام بإحدى طرق ثلاث معروفة في القانون الحاضر : وهي توجيه أعمال القتال مباشرة ، والإعلان والنبذ ، وإبلاغ الدعوة الإسلامية أو ما يسمى بحسب اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ بالإنذار النهائي .

١ - توجيه أعمال القتال مباشرة : إذا كانت حالة الحرب قائمة مع العدو ، أو بأمر العدو الحرب ، أو كان هناك عهد ، فنقضه العدو^(٣) ، فيجوز حينئذ مباشرة الحرب ضدهم وإغارتهم ، إذا كانوا يبلادهم دون حاجة إلى إنذار أو إعلان للحرب ؛ لأن العدو هو الذي كان السبب في نشوب القتال^(٤) .

(١) المراجع السابقة ، الماوردي - ص ١٤ ، ابن خلدون - ص ٢١٨ - ٢٢١ .

(٢) المغني - ٨ ص ٣٥٢ ، الشرح الكبير - ١٠ ص ٣٧٢ ، الاقناع - ق ٩٤ ب ، وانظر لباب الباب - ص ٧٠ ، مغني المحتاج - ٤ ص ٢٢٠ ، الشرح الرضوي - ص ٣٠٢ .

(٣) يجوز في قانون الحرب بين الدول عند مخالفة خطيرة لأحكام الهدنة من جانب أحد المتحاربين أن ينقضها العدو ، بل إن له في حالة الاستعجال أن يحدد القتال فوراً .

(٤) انظر شرح السير الكبير - ٤ ص ٨ . المدونة - ٣ ص ٣ . مغني المحتاج - ٤ ص

٢٢٣ . الأحكام السلطانية لـ الماوردي - ص ٣٥ . كشف القناع - ٣ ص ٣٦ ، الاقناع -

ق ٩٥ . الشرح الرضوي - ص ٣٠٧ .

وأمثلة ذلك من السيرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام حاصر بني قريظة بعد نقضهم العهد ، وقال حينما انصرف من وقعة الأحزاب : « لا يصلين أحد الظهر — وفي رواية العصر — إلا في بني قريظة » (١) ولم ينذر الرسول قريشاً يوم فتح مكة لبدهم بالغدر والخيانة ، ولذلك سأل الله أن يمعي عليهم حتى يفتهم . وأغار المسلمون على أهل خيبر وأبني (٢) وبني المصطلق ، بدون سابق إنذار لوجود حالة الحرب معهم (٣) ، وروى الجماعة إلا النسائي عن الصعب بن جثامة (٤) أن رسول الله ﷺ سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون ، فيصاب من نسايتهم وذرائعهم ، ثم قال : هم منهم (٥) .

٢ — إعلان الحرب والنبد : إذا كان العدو مقيماً في بلاد المسلمين بعهد فنقضه دون تجسس ولا قتل أو فساد في الأرض فلا يجوز قتاله ، وإنما ينبذ إليه ، ويلتج المأمن ، تحرزاً من الغدر والخيانة ؛ لأن قاعدة المسلمين « وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر » (٦) . وإبلاغ المأمن يشبه ما يسمى اليوم بإبلاغ الأجانب : وهو تكليف

(١) شرح مسلم — ١٢ ص ٩٧ .

(٢) : أبني : بالضم ثم السكون وفتح النون والقصر بوزن حبل : موضع بالشام من جهة البلقاء ، وفي كتاب نصر : أبني قرية بدوثة (راجع معجم البلدان لياقوت الحموي — ١ ص ٩٩)

(٣) سنن أبي داود — ٣ ص ٥٣ ، ٥٨ ، سنن ابن ماجه — ٢ ص ٢٠٩ ، سنن البيهقي —

٩ ص ١٠٧ .

(٤) هو الصعب بن جثامة بن قيس الليثي . صحابي من شجعانهم شهد الوقائع في عصر النبوة ، وفي الحديث يوم حنين : « لولا الصعب بن جثامة لفصحت الجبل » مات نحو عام ٥٢٠ هـ في خلافة عثمان .

(٥) الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٠ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٧٧ ، العيني شرح البخاري :

١٤ ص ٢٦٠ .

(٦) مفتي المحتاج — ٤ ص ٣٦٢ .

الشخص بمفادرة الإقليم أو إخراجـه منه بغير رضاه^(١). ويقتصر تطبيق إبلاغ المأمـن بين الدول الحديثة بشكل كريم على حالة إبعاد السفراء والممثلين الدبلوماسيين وتسهيل سفرهم عند قيام الحرب . والمأمـن : كل مكان يأمن فيه الشخص على نفسه وماله ، وهو عند الشافية والحنابلة : أقرب بلاد الحرب من دار الإسلام ، ولا يلزم الإلحاق بمسكن الشخص في بلده إلا أن يكون بين بلاده ومسكنه بلد للمسلمين أو المهادين يحتاج المرور عليه ، فإذا كان له مأمنان يعتبر مسكنه منها ، فإن مسكنها تخير ولي الأمر فيها^(٢) .

وقـل الطبري عن الأوزاعي أن المأمـن معقل العدو ، فلو اعتبر المأمـن هو الوطن في العرف الحديث لم يبعد كما قال ابن كثير^(٣) .

والواقع أن الفقهاء نظروا إلى دار الحرب كمجموع متحيز على المسلمين فإبلاغ الشخص مأمنه هو إبلاغه دار الحرب التي يجد فيها الحماية . فإذا كان بعض بلاد الحرب عدواً لبعض بلـغ الشخص المسكن الذي يجد فيه الأمان .

٣ - إبلاغ الدعوة الإسلامية أو الانذار بالحرب : إبلاغ الدعوة الإسلامية وتخيير العدو بين الإسلام أو الهدى أو القتال كما هو معروف في الفتوحات الإسلامية^(٤) شبيه بما يعرف في أوائل العصر الحالي بالانذار

(١) أبو حنيفة ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٨٠ ، أحمد مسلم في القانون الدولي الخاص : ص ٣٦٩ ، رسالة إمام الأجايب الدكتور جابر جاد : ص ٢٦ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، جنيبة : ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢) شرح الحاوي - ٤ ق ٣٠ ، ٣٥ ، نهاية المحتاج - ٧ ص ٢٣٦ ، تحفة المحتاج - ٨ ص ٩٩ ، كشف الغناع - ٣ ص ٨٧ .

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق شخت : ص ٣٥ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٩

(٤) انظر على سبيل المثال فتوح مصر : ص ٦٠ .

النهائي ، وهو إخطار ترسله الدولة إلى دولة أخرى تضمنه طلباتها النهائية في صيغة قاطعة ، وتحدد فيه مدة معينة ، يترتب على فواتها وعدم إجابة المطالب اعتبار الحرب قائمة بين الطرفين . وسمي بذلك لأنه يتضمن الإيذان بالقتال إذا لم تستجب مطالب معينة ، ويكون الإنذار إما كتابة أو شفاهة^(١) . ومطالب الإنذار في الإسلام : إما اعتناق الدعوة أو عقد معاهدة تقضي بالتزام مالي كضمان حسي للتنفيذ وأمن للجانب ، أو الاحتكام إلى القتال بعد أن يتضح سوء نية العدو وتربصه الدوائر بالمسلمين .

وقد اختلف الفقهاء في حكم إبلاغ الدعوة على ثلاثة آراء :

الأول : يجب قبل القتال تقديم الدعوة الإسلامية مطلقاً سواء بلغت العدو أم لا ، وبه قال مالك والهادوية والزيدية^(٢) . لقوله تعالى : « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »^(٣) .
الثاني : لا يجب ذلك مطلقاً وهو رأي قوم^(٤) .

الثالث : تجب الدعوة لمن لم يبلغهم الإسلام ، فإن انتشر الإسلام ، وظهر كل الظهور وعرف الناس لماذا يدعون ، وعلى ماذا يقاتلون ، فالدعوة مستحبة تأكيداً للاعلام والإنذار وليست بواجبة ، وهو رأي

(١) القانون الدولي ، جنيئة : ص ٦٢٧ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٥ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣١ .

(٢) المدونة : ٣ ص ٢-٣ ، المقدمات الممهدة - ١ ص ٢٦٦ . الحارثي ، الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٠ ، قارن حاشية المدوي : ٢ ص ٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٥ ، الروض النضير ٤ ص ٢٩٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٨ ، المحلى : ٧ ص ٢٩٨ .

(٣) الفتح : ١٦

(٤) الروضة الندية - ٢ ص ٣٣٨ .

جمهور العلماء والشيعية الإمامية والاباضية^(١) ، قال ابن المنذر : وهو قول جمهور أهل العلم ، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الأحاديث^(٢) .

هذه الأحاديث هي :

١ - روى أحمد والبيهقي وأبو يعلى والطبراني والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم^(٣) .

٢ - وروى الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه^(٤) قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ... ثم قال : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم : ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... فإن هم أبوا فسلمهم الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقتلهم ... الحديث^(٥) .

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٥٧ - ٥٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٦ ، ٣٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٢ ، المحيط : ٢ ق ٢٠١ ، الحاوي القدسي : ق ١١٨ ب ، مجمع الأنهر : ٦ ص ٤٩٦ ، الأم : ٤ ص ١٥٧ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٢١ ، المفتي : ٨ ص ٣٦١ ، الاقتناع : ق ٩٤ ب . كشاف القناع : ٣ ص ٣١ . الشرح الرضوي : ص ٣٠٥ . المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١١ . الروضة البهية : ١ ص ٢١٨ . شرح النيل : ١٠ ص ٤١٧ . أحكام أهل الذمة : ص ٥ .

(٢) نيل الأوطار - ٧ ص ٢٣١ .

(٣) المرجع السابق - ٧ ص ٢٣٠ . سنن البيهقي - ٩ ص ١٠٧ . مجمع الزوائد - ٥ ص ٣٠٤ .
(٤) هو بريدة بن الحصيب بن عبد الله بن الحارث الأسلمي : من أكابر الصحابة . أسلم قبل بدر . ولم يشهدا ، روى البخاري ومسلم ١٦٧ حديثاً ، توفي عام (٦٣ هـ) . وقد روى عنه ابنه سليمان . قال وكيع : يقولون : إن سليمان بن بريدة كان أصحهما حديثاً وأوثقهما .
(٥) الفسطاطي : ٦ ص ٣٥٤ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٤٠١ .

٣ - حديث علي بن أبي طالب . قال يوم خيبر : يا رسول الله نقاتلهم حتى يكونوا مثلنا (أي مسلمين) ؟ فقال : على رسلك حتى تنزل بساحتهم ، ثم ادعهم إلى الاسلام ، فوالله لأن يهدي بك رجل واحد خير لك من حمر النعم^(١) .

٤ - أوصى الرسول ﷺ معاذ بن جبل وصحبه حينما أرسلهم لفتح اليمن ، فقال : « لا تقاتلهم حتى تدعهم ، فإن أبوا فلا تقاتلهم حتى يبدؤكم ، فإن بدؤكم فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، ثم أروم ذلك ، وقولوا لهم : « هل إلى خير من هذا السبيل ، فلأن يهدي الله على يدك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت » .

٥ - عن ابن عوف أن الرسول ﷺ أثار على بني المصطلق وهم غارون (أي غافلون) ، وأنعامهم تسقى على الماء ، فقتل مقاتلتهم وسبى سبيهم^(٢) .

٦ - عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ كان عهد إليه فقال : أفر على أبي صباحاً وحرق^(٣) . والغارة لا تكون مع دعوة . (أبي : كبلبي موضع بفلسطين بين عسقلان والرملة) وقد تقدم شرحها قريباً .

فالأحاديث الأربعة الأولى تعتبر الدعوة إلى الاسلام شرطاً في جواز القتال ، والحديثان الباقيان يجيزان الإغارة على العدو ، بدون دعوة لأنه سبق له بلوغ الدعوة . وقد سلك العلماء في دفع هذا التعارض مسلكين :

(١) فتح الباري : ٦ ص ١٠٩ ، العيني على البخاري : ١٤ ص ٢٥٨ ، القسطلاني : ٥ ص ١١٠ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ٧ ص ٢٣٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٧ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ .

(٣) سنن أبي داود : ١ ص ٣٥٢ ، سنن ابن ماجه : ٢٠٩ .

الأول : القول بنسخ بعض الأحاديث لبعض أو تخصيص الفعل بزمان النبوة . وهذا مسلك أرباب الرأي الأول والثاني .

الثاني : التوفيق والجمع بين الأحاديث . وهذا مسلك الجمهور الذين يقولون بأنه لا يصار إلى القول بالنسخ إلا إذا تمذر الجمع بين الأدلة ، وأما ادعاء التخصيص فلا دليل عليه^(١) . فمن لم تبلغه الدعوة يجب دعاؤه فإذا بلغته استجب ذلك . واكتفاء الجمهور باستحباب الدعوة حال بلوغها للناس راجع في تقديرنا إلى افتراضهم حالة اليأس من قبول الإسلام والإصرار على الكفر . وحتى لا يأخذ الإسلام مخالفه على غرة استحبوا تجديد الدعوة وتكرارها في تلك الحالة .

وأما ما حكى الإمام المهدي^(٢) وابن رشد والكمال بن الهمام^(٣) من حصول الإجماع على أن شرط الحرب بلوغ الدعوة وإلا لم يحز القتال ، لقول الله عز وجل : « وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا »^(٤) : فلما زده بما عرفناه من رأي الجمهور هذا ورأي قوم في عدم وجوب الدعوة مطلقاً^(٥) ، إلا أن يكون ادعاء الإجماع على أن الدعوة عموماً شرط في القتال فهذا مسلم به ؛ ولكنه ليس من محل بحثنا الذي فيه الخلاف ، وهذا هو ما صرح به ابن رشد^(٦) .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ ، سبل السلام : ٤ ص ٤٥ ، حاشية البناني : ٢ ص ٢٣ .

(٢) هو صلاح بن علي بن محمد الحسني : من أثمة الزيدية باليمن ، وأحد علمائهم ، دعا إلى نفسه بمنعاه بسد وفاة المنصور (علي بن محمد) سنة ٨٤٠ هـ ، وبوسع ولقب بالمهدي ، له تآليف ، توفي سنة (٨٤٩ هـ) .

(٣) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ . بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٣ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٥ .

(٤) الاسراء : ١٥

(٥) راجع نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ .

(٦) راجع بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٠٨ .

ونحن نرى أن الآثار التي أوردناها في هذا الموضوع تعارض فيها قول الرسول ﷺ وفعله ، وإذا تعارض القول والفعل يقدم القول كما قرر الأصوليون (٣) .

وجاز أن يكون فعله ﷺ في خير وأبى وبني المصطلق راجعاً إلى ما تقتضيه ظروف القتال من المسارعة إلى خوض المعركة ، إذا كان العدو جاداً في تحصين قلاعهِ وإحكام خططهِ الحربية .

وبذلك ننهي إلى أن الرأي الواجب الاتباع هو تقديم الدعوة إلى الإسلام قبل أية معركة ، حتى يمدد المسلمون في صنيعهم ، ويقطع الشك باليقين في إصرار العدو على موقفه . وهذا ما كان في مختلف غزوات الرسول ﷺ ومسيره خلفائه من بعده ، فلم يقاتل المسلمون عدوم - رغم استفاضة شأن الإسلام شرقاً وغرباً على حد تعبير الفقهاء - في يوم من الأيام إلا بعد تبليغ دعوتهم إما على لسان رسول أو بكتاب يوجه إلى قادة جيوش الأعداء .

من أمثلة ذلك ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه لمكرمة حين وجهه إلى عُثمان : « يا مكرمة سر على بركة الله ، ولا تنزل على مستأمن »

(٣) خلاصة القاعدة : أنه إذا تعارض قول الرسول وفعله فله ثلاثة أحوال : أحدها - أن يكون القول متقدماً ، والثاني - عكسه ، والثالث - أن يجهل الحال . في الحالة الأولى : إذا قام الدليل على أنه يجب علينا اتباع الرسول في فعله فإن الفعل المتأخر يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له . وفي الحالة الثانية : يكون القول المتأخر ناسخاً للفعل في حق الأمة إذا لم يدل الدليل على التكرار . وفي الحالة الثالثة : إن أمكن الجمع بين القول والفعل بالتخصيص - من أو غيره فلا كلام . وإن لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب : أحدها وهو المختار أنه يقدم القول لكونه مستقلاً بالدلالة ، موضوعاً لها ، بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة ، وإن دل فأنما يدل بواسطة القول .

(راجع إرشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٤٧ ، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول ، المطبعة السلفية : ص ٦٤٩ - ٦٥٩ ، أصول الفقه للخضري : ص ٣٥٥) .

ولا تؤمن على حق مسلم ، وأهدر الكفر بعضه ببعض ، وقدم النذر بين يديك ...» (١).

وقال الطبري : « أجمعت الحجة أن رسول الله ﷺ لم يقاتل أعداءه من أهل الشرك إلا بعد إظهاره الدعوة وإقامة الحجة ، وأنه ﷺ كان يأمر أمراء السرايا بدعوة من لم تبلغه الدعوة » (٢) . فبالرغم من أن قریشاً أول من عرف الدعوة الإسلامية فقد بعث الرسول عليه السلام يوم فتح مكة إلى قریش أبا سفيان ، وبديل بن ورقاء (٣) ، وحكيم ابن حزام (٤) ، يدعوهم إلى الإسلام (٥) .

ولا بد قبل الشروع في القتال بعد الإنذار من مضي ثلاثة أيام تكرر فيها الدعوة ، ولا يجوز بدء الحرب إلا في اليوم الرابع ما لم يماجلوا بالقتال ، أو يكون الجيش قليلاً وإلا قوتلوا . نص على ذلك الحنفية والمالكية (٦) .

وأما الشافعية فقد قالوا : الإمام الخيار بحسب المصلحة من تكرار الإنذار وعدمه . والرأي الأول يؤيده ما كتب عمر بن الخطاب إلى سعد

(١) الكامل لابن الأثير : ٥ ص ٢٢ ، عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ ، الأموال : ٢٥ ، ٣٤ ، الشرح الدولي للامنازي : ص ٧٦ .

(٢) اختلاف الفقهاء ، تحقيق شخت : ص ٢ .

(٣) هو بديل بن ورقاء بن عمر الخزاعي ، صحابي ، أسلم قبل الفتح وقيل يوم الفتح ، وكان صهره (٩٧ عاماً) وقال له الرسول حينئذ : زادك الله جلالاً وسواداً .

(٤) هو حكيم بن حزام بن خويلد ، صحابي قرشي ، وهو ابن أخي خديجة أم المؤمنين أسلم يوم الفتح وفي الحديث « ... ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن » توفي عام ٨٥٤ .

(٥) راجع تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٧ .

(٦) راجع شراح متن خليل : « منح الجليل : ١ ص ٧١٣ ، المواقي : ٣ ص ٣٥٠ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٦ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، الخراج : ص ١٩١ ، الأموال : ص ١٣٦ .

ابن أبي وقاص فيما رواه أبو عبيد : « إني قد كنت كذبت اليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثه أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ولهم سهم في الإسلام . . » (١)

وقد دعا سلمان أهل فارس إلى الإسلام أو الجزية أو القتال . فقالوا : أما الاسلام فلا نسلم ، وأما الجزية فلا نعطيها . وأما القتال فلما نقاتلكم ، فدعاهم كذلك ثلاثاً فأبوا عليه ، فقال للناس : « انهدوا إليهم » : أي انهضوا وزنًا ومعنى (٢) .

مقارنة :

للحرب أيضاً بين الدول الحديثة كما في الاسلام طرق ثلاث لبدئها (٣) . فهي إما أن تبدأ بإعلان وهذا ما نصت عليه قرارات مؤتمر لاهاي سنة ١٩٠٧ في الاتفاقية الثالثة الخاصة ببدء الأعمال الحربية .

وإما أن تبدأ بالحرب ببلاغ أو إنذار نهائي وقد أشارت اليه اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ المذكورة . ويشترط مرور مدة معينة في هذا الإنذار ، أما في إعلان الحرب فليس ذلك لازماً . والواقع أن هذه الميزة للإنذار صورية ؛ إذ يصح أن يجيء الإنذار مفاجئاً للدولة المندثرة بحيث يحدد أجل هو من القصر بحيث لا يمكن أن يضيع أثر المفاجأة ، وقد حدد لذلك فـسـلاً مدة ٣ ساعات في إنذار بعض الدول كإنذار إيطاليا إلى اليونان في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤١ ، بل وليس هناك ما يمنع قانوناً أن تفاجيء دولة غريميتها بالأعمال الحربية عقب الاعلان مباشرة ،

(١) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، الخراج لابن آدم : ص ٤٨ .

(٢) الخراج لأبي يوسف : ص ١٩١ .

(٣) راجع في ذلك قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٩٤ - ١٠٥ ، أبو حيف ، طبعة

١٩٥٩ ص ٦٥٥ وما بعدها ، حافظ غانم : ص ٥٩٤ .

ولو بدقة واحدة كما فعلت ألمانيا في الحرب العالمية الثانية مع جميع الدول التي هاجمتها ، وكذلك فعلت اليابان بالأسطول الأمريكي في المحيط الهادي (١) .
فأين هذا مما قرره الاسلام من ضرورة مضي ثلاثة أيام على الإنذار ؟ ! إنما عدالة القرآن ورحمة السماء بجميع العباد .

أما ما يتطلبه القانون الدولي من أن يكون الإنذار كتابياً (٢) ، والإسلام يحيز أن يكون شفهاً أيضاً ، فهذا أمر تابع لتطور العرف الدولي في العلاقات الخارجية ، ولا تقتضيه طبيعة الدعوة الإسلامية ، حتى يتمكن غير المسلم من نقاش المسلمين في حقيقة رسالتهم ، ومسح ذلك فقد كانت دعوة ملوك العالم إلى الإسلام عن طريق المكاتبات الرسمية بصيغة واضحة محددة .

ولا نجد في القانون الدولي جزاء مقررأ على ترك الإنذار أو الإخطار السابق بإعلان الحرب . وكل ما هنالك أن تعتبر الدولة مخالفة للقانون (٣) . وهذا عائد إلى ما يمانية القانون الدولي من ضعف في تطبيق أحكامه وعدم وجود سلطة عليا تحمي قواعده ومبادئه .

أما في الإسلام : فإن منبع احترام أحكامه صادر من هيمنة العقيدة الإسلامية على النفوس ، فترهب المخالفة بدافع ذاتي دون حاجة لرقابة

(١) أبو هيف ، الرجوع السابق : ص ٦٥٦ .

يلاحظ أن إعلان الحرب أو الإنذار النهائي أي الإخطار المفروض بعدم الاستجابة لطلبات معينة أصبح كل منها لا عمل له الآن في الحروب الحديثة ؛ لأن هذه الحروب تعتمد في إحراز النصر على عامل المفاجأة والمباغنة بالحرب ، بل قد تتظاهر دولة بالرهبة في السلام وتظهر عدم اهتمامها في التزام الفائم ، ثم تفاجيء الدولة التي تتوي حربها ، واختيار وسيلة المفاجأة سببه تطور استخدام الأسلحة الحربية التي تعتمد على الطاقة الذرية الهائلة . أما في الماضي فقد كانت صعوبة المواصلات والأسلحة البسيطة تتفق مع مبدأ إعلان الحرب .

(٢) القانون الدولي العام ، جينية : ص ٦٢٧ .

(٣) مبادئ القانون الدولي ، حافظ غانم - ص ٩٥٥ .

أحد (١) . ولهذا قرر الفقهاء إثم تاركي الانذار إلا أنه لا ضمان على ما أُلّف أو دية ما أهدر عند الحنفية والمالكية والحنابلة (٢) . وأما الإمام الشافعي : فقد أوجب الضمان أو الدية إن أُلّف شيء بدون حق ، أو قتل مسلم أحداً من غير المسلمين الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام (٣) . قال الماوردي : « ومن لم تبلغهم دعوة الإسلام يحرم علينا الإقدام على قتالهم غرة وبياتاً بالقتل والتحريق ، ويحرم أن نبداً بالقتال قبل إظهار دعوة الإسلام لهم وإعلامهم من معجزات النبوة وإظهار الحجة بما يقودهم الى الإجابة . . . فإن بدأ بقتالهم قبل دعائهم إلى الإسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبياتاً ضمن ديّات نفوسهم ، وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديّات المسلمين » . وتبدأ الحرب في العرف الدولي أيضاً بمباشرة أعمال القتال ، ويأخذ غالبية الشراح بأن الحرب توجد قانوناً ولو لم تعلن (٤) . وقد قامت فعلا حروب كثيرة بدون إعلان قبل اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وكذلك بعد الاتفاقية التي أكدت ضرورة الاخطار دون أن تجعل حائلاً جديداً دون كسب الحركة بالمهجوم المفاجيء ، وتعتبر الحرب قائمة ما دامت ارتكبت الأعمال بنية إشعال الحرب (٥) . وقد عرفنا لهذا الطريق من طرق بدء الحرب شبيهاً في الاسلام حيث وقعت بعض المارك مباغته لنقض غير المسلمين لهم - دم ، أو لظهور أمارات تدل على توافر نية العدوان عندهم .

(١) راجع المدخل لفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - ص ٣٦ .

(٢) البسوط - ١٠ ص ٣٠ ، فتح القدير - ٤ ص ٢٨٥ ، حاشية الدسوقي - ٢ ص ٩٧٧

المفني - ٨ ص ٣٦٢ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٥٧ ، الميزان للشرافي : ٢ ص ١٧٦ .

(٤) راجع رسالة الدكتور خميس « جرائم الحرب والعقاب عليها » : ص ١٥٨ .

(٥) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة - ص ١٠٥ . الدكتور حافظ غانم -

ص ٥٩٥ ، الدكتور أبو هيف طبعة ١٩٥٩ - ص ٦٥٦ .

أزمة قاعدة إعلان الحرب في العصر الحديث :

قاعدة إعلان الحرب حكم قانوني متفق عليه منذ القديم في أيام اليونان (١) وقد كانت تلك القاعدة موضع احترام الدول في الحرب العالمية الأولى ، ولكن لم تقرها النظريات الأنجلوسكسونية بحجة عدم فائدتها من جهة ، وحيلولتها دون كسب فرصة قد تكون ثمينة من جهة ثانية (٢) . ومن ناحية الواقع لم تحترم هذه القاعدة في كثير من الأحوال في الفترة التي تقع فيما بين الحربين العالميتين (٣) ، مما جعلها تضاف وتضمحل ، حتى لكأنها في الوقت الحاضر لا وجود لها كقاعدة منظمة لملاقة من علاقات الحرب (٤) فإذا ما قدر لقيام حرب عالمية جديدة ، فانه وإن كان من الممكن نظرياً المحافظة على مبدأ إعلان الحرب إلا أن نجاح هذه الحرب يتوقف الى حد كبير على عامل المفاجأة والخديعة ، مما يجعل القادة عند التفكير بإطلاق الذرة من عقالها لا يقيمون وزناً لأية قواعد قانونية أو إنسانية (٥) . ويصبح الاعلان عملاً إضافياً ليس له غرض سوى تنبيه السكان في الدولة بالنتائج القانونية التي تؤدي إليها مثل هذه الحرب (٦) .

وحيث إن هذه القاعدة أضحت في أزمة ، فلا غرابة أن يفاجيء الاسلام قوماً وقفوا أمام دعوته ، أو اقتطعوا جزءاً من بلاده بالقدر والخيانة أو نقضوا المهود والمواثيق .

(١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٣٥ .

(٢) الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٥٦٩ .

(٣) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٥٩٤ .

(٤) قانون الحرب للدكتور جنيّة - ص ١٠١ .

(٥) أبو هيف ، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٦ ، العلاقات السياسية الدولية ،

المرعي : ص ٥٣ .

(٦) راجع رسالة الدكتور خميس في الصفحة السابقة .

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

إذا قامت الحرب نجمت عنها عدة آثار تشمل أغلب نواحي الحياة ، لأن الحرب تغير — لاسيما اليوم — معالم الكون ، وتثير الرعب والخوف في النفوس ، وتبدل الأمن والطمأنينة بالقلق والاضطراب بما يقتزن بها من تخريب الحضارة والممران ، وتدمير المدن وإبادة السكان .

فبعد أن يكون السلم سائداً في ربوع البلاد لكل من المتحاربين تصبح الحرب هي الحكم الفصل في مقدرات الأمم والشعوب ، وتقرر مصير علاقاتهم مع بعضهم .

وآثار الحرب : منها ما هو عام يتناول علاقة المتحاربين فيما بينهم أو بين غيرهم .

ومنها ما هو خاص يتناول الأفراد والأموال .

والفقهاء المسلمون لم يفرقوا بين الآثار العامة والآثار الخاصة في كل الأحوال ؛ لأنه كان المألوف أن الحرب هي كفاح بين شعبي الدولتين المتحاربتين ، دون أن يكون هناك تمييز بين ما يتعلق بالحكومات وما يختص بالأفراد ، ولا سيما بالنسبة للأشخاص والأموال . وبناء على ذلك فقد تأثرت أحكام الحرب التي قررها فقهاؤنا في هذه الناحية بالوضع

السائد بين الأمم ، مما جعل تلك الأحكام مبنية في الغالب على شريعة المعاملة بالمثل .

أما بعد استخدام الجيوش النظامية المدربة ، وإصدار الأوامر المشددة لهم بعدم التعرض للأفراد وأملاكهم ، فقد عدلت قاعدة أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، تحت تأثير الرأي القائل بإلقاء عبء الحرب على الحكومات لا على الأفراد^(١) . وحينئذ فإننا نرى أنه يجوز الأخذ في مجال الفقه الإسلامي بالتمفرقة الحديثة بين آثار الحرب بالنسبة للحكومات والأفراد ، بناء على أن الملة المقررة في فقهنا لاستباحة دماء الحريين وأموالهم هي القتال والمহারبة .

أما من الناحية الشكلية في تنظيم دراستنا لآثار الحرب ، فلن نقيد بتقسيم تلك الآثار إلى عامة وخاصة ، كما سلك بعض رجال القانون ؛ إذ أن ذلك التقسيم لم يلتزمه المؤلفون الآخرون ، ولأن الكلام في الفقه الإسلامي لا يختلف أحياناً بالنسبة للأثر العام أو الخاص . فضرورة المحافظة على وحدة الموضوع ، وذكر الأدلة ومناقشتها مع بعضها تملئ علينا عدم مسaire النهج الذي يأخذ بالتقسيم السابق . فمثلاً أثر الحرب في أموال العدو يشمل العام منها والخاص ، وأثر الحرب في العلاقات السلمية بين المتحاربين عن طريق الأمان منه ماله أثر عام ومنه ماله أثر خاص ، كما سيتبين ذلك أثناء دراستنا التالية :

وهكذا يكون الكلام في الباب الأول على هذا النحو :

الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث . وفيه مبحثان .

الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم .

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمد سامي جنية : ص ٢٨٦ .

الفصل الثالث — في أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية .
وفيه مبحثان :

المبحث الأول — أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني — أثر الحرب في المعاهدات .

الفصل الرابع — الأسرى والجرحى والمرضى والقنلى.

ويطلب على هذه الفصول أنها آثار عامة للحرب ماعدا الثاني منها فهو إما عام أو خاص .

الفصل الخامس — أثر الحرب في الأشخاص والأموال . وفيه مباحث ثلاثة:

المبحث الأول — أثر الحرب في الأشخاص .

المبحث الثاني — أثر الحرب في العلاقات الاقتصادية .

المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال المدو .

والقالب على هذا الفصل الأخير أنه من آثار الحرب الخاصة غير أن
المبحث الثالث يشترك فيه الأثران العام والخاص .

الفصل الأول

انقسام الدنيا إلى دارين وثلاث

سنعطي فكرة في هذا الفصل عن صورة العلاقات الدولية في ظل الإسلام ؛ لأن مقر هذه العلاقات هو المجال الطبيعي لظهور آثار الحرب على مسرحه ، وسوف نببحث ذلك في بحثين :

المبحث الأول — أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين ، وقماش الفقهاء في العلاقات الدولية في الإسلام.

المبحث الثاني — هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام ؟

المبحث الأول

أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين أو ثلاث

وطبيعة العلاقات الدولية في الاسلام

يترتب على قيام الحرب - في القانون الدولي - بين دولتين أو أكثر انقسام المائلة الدولية ^(١) إلى فريقين : فريق المحاربين : ويشمل الدول المشتبكة في الحرب . وفريق غير المحاربين ، ومن اتخذ صفة الحياد : ويشمل باقي الدول الأعضاء في المائلة الدولية ^(٢).

فهل نجد هذا الأثر في الاسلام ؟ وما هي نظرة الاسلام إلى المائلة الدولية في الوقت الحاضر ؟ وهل التقسيم الذي ذكره تقسيم دائم أم هو مجرد أثر من آثار الحرب ؟

نرى جمهور فقهاء المسلمين يقسمون الدنيا إلى دارين : دار اسلام ودار حرب ، ويعتبرون للحرب أثراً في هذا التقسيم ، حيث يتغير وصف الدار تبعاً لحالة الفتح من انتصار أو هزيمة بين المسلمين وغيرهم ، وقد رتب الفقهاء

(١) المائلة الدولية : ظهرت بانterior النظام الاقطاعي وتحطم السلطة البابوية . وقد تحدت فكرة المائلة الدولية ووضحت منذ مؤتمر وستفاليا سنة ١٦٤٨ وهي تقوم على أساس وجود الجماعة الدولية التي تتألف من الدول المستقلة ذات السيادة التي تستطيع الدخول في علاقات دولية ، والدول متساوية في الحقوق وتطبق مبدأ التوازن الدولي للحفاظ على السلم (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٣ - ١٤ . مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٤٦ - ٤٧) .

(٢) القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٧ .

على هذا التقسيم اختلافاً في أحكام الشريعة بسبب الحرب الدائرة بين المسلمين وأعدائهم ، وسوف نعرض ذلك بالتفصيل .

أما نظرة الاسلام إلى ما عرف حديثاً من نظام العائلة الدولية ، فإن المتبادر لأول وهلة من تقسيم الدنيا إلى دارين أن الاسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول متعددة ذات سيادة ، وقانون مختلف (١) . وهذا صحيح في الظاهر فقط باعتبار أن الاسلام لا يهتم بما بين الدول الاخرى من اختلاف في نظم الحكم والشرائع ، فهي بالنسبة للاسلام شيء واحد يخالف لشريعة الإله . غير أنه من المسلم به أن الاسلام يقر بوجود دول مختلفة في هذا العالم من الناحية الواقعية . فالقرآن الكريم يحرم تقض اليهود ويلزم الوفاء بها دون اغترار بكثرة الاثم الاخرى وثروتها وقوتها ، قال الله تعالى : « ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ، إنما يلوكم الله به ، وليدين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون » (٢) ، فقوله تعالى : « أن تكون أمة هي أربى من أمة » (أي أكثر مالاً ورجالاً وصولة مما يجعلها أعز مكانة) دليل على إقرار وجود دول أخرى لغير المسلمين ، وأن لها سيادتها وكيانها ونظمها المختلفة بحسب طبائع الامور ، ذلك أن الاسلام يأبى التمسك بالمقوت نحو الاثديان الاخرى ، ولا ينظم علاقاته مع بقية الاثم على أساس الحرب كما عرفنا ، وفرق بين النزعة المادية للدعوة الاسلامية وبين الاعتراف بالواقع . وبهذا يرد على الاستاذ مجيد خدوري الذي يقول : إن قواعد القانون الدولي في الاسلام لا تقوم على أساس الرضا المتبادل بين أعضاء الجماعة

(١) راجع القانون الدولي العام : ص ٤٢ ، والمجتمعات الدولية الافليمية : ص ٢٤ لأستاذنا الدكتور حانظ غانم ، وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلم : ص ٥٦ .

(٢) النحل : ٩٢

الدولية ، ولكن على أساس تفسير المسلمين وفهمهم لمصالحهم السياسية والخلقية والدينية (١).

ولكن المعروف أن الاسلام يقصد نشر الشريعة في كافة أنحاء الدنيا ، ويتلزم الدين مع قيام الدولة في دار الاسلام . هذه الدولة تقوم على العقيدة وليس ذلك تمصباً ولا تطرفاً منها ، وإنما كان ذلك هو الضمان الوحيد لقيامها على كمالها . فالمقيدة من حرية الفكر ، والحكم مسلط على الحرية قبضاً وبسطاً (٢) . ونظراً لأنه لم يتحقق للاسلام بلوغ غايته في شمول نظامه ، وكانت الحرب قائمة بين المسلمين وغيرهم ، فقد قسم الفقهاء الدنيا إلى دارين بحيث تضم دار الحرب جميع الأمم غير الاسلامية . فما هو الضابط الذي يميز الدارين ويحدد كلاً منهما ؟

دار الاسلام:

نجد في تحديد هذه الدار أربعة آراء للعلماء ، نختار منها الرأي الاول؛ لأنه أقرب الآراء إلى نصوص جمهور الفقهاء ، وهو أن كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الاسلام ، ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره قد صار من دار الاسلام ، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً كفائياً بقدر الحاجة وإلا فوجوباً عينياً وكانوا كلهم أئمة بتركه ، وأن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان (٣) . فمثل فلسطين اليوم والجزائر في أمس القرب تعتبر كل منها دار إسلام ، يجب على المسلمين جميعهم تطهيرها من الدخيل .

(١) راجع الحرب والسلام في الاسلام للاستاذ المذكور : ص ٤٣ .

(٢) الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٦ .

(٣) تفسير المنار : ١٠ ص ٣١٦ ، مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٦ ، مقدمة ابن خلدون

ص ١٦٥ ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للاشمري : ص ٤٦٣ .

وعلى هذا فدار الاسلام تشمل جزيرة العرب والبلاد التي افتتحها المسلمون ، والتي تخضع لسيادة الاسلام وسلطانه وتسري فيها النظم الاسلامية.

وتسمى دار الاسلام دار العدل أيضاً ؛ لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة . ويقابل هذه التسمية اصطلاح « دار البغي » وهي جزء من دار الاسلام تفرد به جماعة من المسلمين خرجوا على طاعة الامام الشرعي ، بحجة تأولوها مبررة لخروجهم ، ثم إنهم تحصنوا في تلك الدار وأقاموا عليهم حاكماً منهم وصار لهم بها جيش ومنعة .

ودار الحرب :

هي الدار التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج لطاق السيادة الإسلامية . وتسمى عند الإباضية « دار الشرك » : وهي الدار التي أمرها للشرك يجري فيها الأحكام الشركية لا يرد عنها ، ويقابلها عندهم « دار التوحيد » . وتظل الدار في رأيهم دار عدل ولو غلب عليها أهل الضلال مشركين أو منافقين ، مادام يمكن لأهل العدل إظهار دينهم فيها (١).

استنبط الفقهاء هذا التقسيم من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد ورد في بعض الآثار أن مكة كانت دار حرب بعد الهجرة ، والمدينة صارت دار إسلام (٢) . جاء في رسالة خالد بن الوليد (٣) في كتاب الخراج : « ... وجمعت لهم (أي أهل الذمة) أيما شيخ ضعف عن العدل أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت

(١) راجع شرح النيل وشفاء العليل : ١٠ ص ٣٩٥ ، والمراجع في الصفحة السابقة رقم ٣ .

(٢) انظر شرح النيل المذكور : ١٠ ص ٣٦٣ - ٣٦٦ .

(٣) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي . سيف الله القاتع الكبير ، الصباحي كان من أشرف قريش في الجاهلية ، أسلم قبل فتح مكة (هو ومرو بن العاص) سنة ٨٧ هـ ، فسر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاه الخيل ، توفي بجمس (في سوريا) سنة ٥٢١ هـ .

جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم ... » (١) .

وقال ابن حزم : « وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ فقد كان نفراً ، ودار حرب ومغزى جهاد » (٢) .

والواقع أن استنباط تقسيم الدنيا إلى دارين من الدعوة إلى الهجرة غير سليم ؛ لأن ذلك قد نسخ بفتح مكة ، وقول النبي ﷺ : « لا هجرة بعد الفتح » ، رواه الجماعة إلا ابن ماجه (٣) .

يظهر من تعريف كل من الدارين أن المعول في تمييز الدار هو وجود السلطة وسريان الأحكام . فإذا كانت إسلامية كانت الدار دار إسلام ، وإذا كانت غير إسلامية كانت الدار دار حرب . قال محمد بن الحسن : « المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم الموادعين فيظهورهم على الأخرى كانت الدار دار موادة ، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر في الدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادة » (٤) .

ومن هنا قال الفقهاء : لا يتحقق اختلاف الدارين بالنسبة للميراث ونحوه إلا بتوافر شروط ثلاثة : هي اختلاف المنعة أي المسكر ، واختلاف الملك ، وانقطاع العصبة فيما بينها حتى يستحل كل قتال الآخر .

(١) الحراج لأبي يوسف : ص ١٤٤ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٩٧ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٥٣ . وانظر المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ١٨ .

(٣) راجع نيل الاوطار : ٨ ص ٢٥ .

(٤) شرح السير الكبير : ٤ ص ٨ ، ١٠ .

وبهذا المنطق نفسه قال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد بصدد تغير وصف الدار نظراً لأن الحرب بين المسلمين وغيرهم في حال مد وجزر . قالوا : تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الشرك فيها فقط لأن ظهور الاسلام بظهور أحكامه ، فإذا زالت منها هذه الأحكام لم تبق دار إسلام . ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة :

أحدها : ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها .

الثاني : أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب .

الثالث : ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بأمان المسلمين الذي كان

يتمتع به ، أي بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها . أي بأمان أقره الشرع بسبب الإسلام للمسلمين وبسبب عقد الذمة بالنسبة للذميين .

فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها ، فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار إسلام ، وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب . ولا يزول الأمن بالنسبة لمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة^(١) .

واتفق أبو حنيفة مع صاحبيه على أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها .

وإذن : فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عداء وخصام مستمر ، وإنما المقصود هو وجود الأمن والسلام ، أو عدم وجوده ، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين وهو الأقرب إلى معنى الإسلام ، (١) راجع شرح السير الكبير : ٤ من ٣٠٢ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٨٢ ب ،

البدائع : ٧ ص ١٣٠ - ١٣١ ، وشرح قاضي خان على الزيادات : ١ ق ١ من باب السير ، الفتاوى الحانية : ٣ ص ٥٨٤ ، المحيط : ٢ ق ٢٥٥ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٤ من باب السير ، درر الحكم : ١ ص ٢٩٥ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٣٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٢٥٠ ، طوابع الانوار للسندي : ٨ ورقة ٦٢ شرح الدر المختار مخطوط بكتبة الازهر ، الافصح لابن هبيرة : ٣٤٨ ، رحمة الامة بهامش الميزان للشعراني : ٢ ص ١٢٩ .

ويوافق الاصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنها لدفع الاعتداء ؛ فإنه حيث فقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقماً وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع . وهذا هو ضابط التقسيم الذي نوجه إذا جازنا الفقهاء في الأخذ بهذا الصنيع^(١) .

وقد ذهب إلى رأي أبي حنيفة الشيمة الزيدية^(٢) فقالوا : لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا حيث تاخت دارم ، والمتاخمة ألا يتوسط بينها وبين دارم دار إسلام ؛ إذ يكوفون مع ذلك على زوال منها .

ونحن نميل إلى رأي صاحبين في عدم اعتبار شرط المتاخمة ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، حيث قربت وسائل النقل الحديثة البعيد من المسافات ، فلا يبقى هناك أثر لمتاخمة الدار لدار الحرب حتى تكون دار حرب . وبكفي بحسب الظاهر سيادة الأحكام مع وجود السلطة حتى يتغير وصف الدار . وأما الأمن : فهو متوفر اليوم في أغلب بلاد العالم لأي مواطن . فالمسلم في باريس يستطيع إقامة شعائر الدين دون أن يخاف فتنة في دينه . وقد ذهب إلى هذا الرأي جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية^(٣) فاعتبروا إقامة شعائر الإسلام هي التي تجعل الدار دار إسلام ، فإذا انقطعت إقامة الشعائر وزال سلطان المسلمين أصبحت الدار دار حرب . وعلى رأي أبي حنيفة إذا قامت علاقات دولية تؤمن كل إنسان في أي دولة يحل فيها من غير عقد ولا حلف ، فإنها على تعريف أبي حنيفة لا تكون دار

(١) وراجع التفرع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر هوذة : ١ ص ١٠٧ ، نظرية الحرب في الاسلام في مجلة القانون الدولي عام ١٩٥٨ : ص ١٨ .

(٢) البحر الرخا : ٣ ص ٣٠١ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، تحفة المحتاج لابن حجر : ٨ ص ٦٣ ، وانظر بحث استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في مجلة القانون الدولي لسنة ١٩٥٨ ص ١٧ وما بعدها ، المرجع السابق .

حرب ، ولكن الأمن المتوفر اليوم في غير بلاد الإسلام ليس بأمان الإسلام الأول . فيظل حينئذ رأي أبي حنيفة سليماً .

وبالنسبة للأقاليم الإسلامية اليوم لا بد من ترجيح رأي أبي حنيفة في شرط الأمان ؛ إذ أن هذه الأقاليم تعد في رأيه دار إسلام ، لأن سكانها يمشون بأمان الإسلام الأول : وهو أمان المسلمين الذين استولوا على هذه البلاد ومكنوا الناس من الإقامة فيها ، وإن كانوا الآن لا يطبقون أحكام الإسلام كلها . أما على رأي الصحابين فالأقاليم الإسلامية لا تعد دار إسلام ، بل دار حرب^(١) .

وبناء على الرأي الأول إذا استولى المسلمون على بلد وأمنوا أهلها ثم اضطروا إلى الجلاء عنها تحت تأثير حرب أو غير ذلك ، فلا تكون تلك البلد دار حرب ، إذا كان الذين سيطروا عليها أبقوا المسلمين والذين مقيمين فيها بمقتضى أمانهم السابق ، فإذا تقضوا الأمان وحاربوا المسلمين فتصبح الدار دار حرب ، ولو ظل المسلمون فيها بأمان جديد .

هذا هو الضابط في تمييز دار الإسلام عن دار الحرب كما وضعه فقهاؤنا ، فإذا وجدت معاهدات بين المسلمين وغيرهم تغيرت الأحكام كما قرروا أيضاً ، وهذا ما ينطبق على واقع العلاقات الحاضرة بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية ، حيث توجد صلات ود وصداقة ، وتقوم بينهم معاهدات سياسية وتجارية ومالية وثقافية ، وتغير الأحكام بسبب هذه المعاهدات مبني على امتزاج مصالح رعايا الطرفين وتوافق روابطها المالية والسياسية ، حتى لكان المهادين المقيمين في بلاد المسلمين يصبحون بعد حين كأنهم إخواننا ويتمتعون بالجنسية الإسلامية ، ويصيرون لهم ما لنا وعليهم ما علينا^(٢) .

(١) راجع الجرمية والعقوبة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

(٢) راجع مقال الشيخ أحمد إبراهيم في مجلة القانون والاقتصاد، السنة الرابعة : ص ٧٤٠ .

ونظراً لقيام صرح الماهدات مع العدو التي هي أصل من أصول الإسلام ، قسم الشافعي الدنيا إلى ثلاثة دور : دار إسلام ، ودار حرب ، ودار عهد أو صلح . ودار الحرب على هذا التقسيم : هي بلاد غير المسلمين الذين لا صلح بيننا وبينهم كما جاء في القاموس المحيط (١ ص ٦٣) . ويقصد بدار العهد : هي التي لم يظهر عليها المسلمون ، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم يسمى خراجاً (١) ، دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم لأنهم في غير دار الإسلام (٢) . فهذه الدار لم يستول عليها المسلمون حتى يطبقوا فيها شريعتهم ، ولكن أهلها دخلوا في عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت وقواعد عينت ، فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام ، وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع بكامل استقلالها لوجود معاهدة معقودة (٣) . ومنشأ هذه الفكرة حالة « نجران » وبلاد النوبة و« صلح أرمينية » فقد عقد النبي ﷺ صلحاً مع نصارى « نجران » آمنهم فيه على حياتهم وفرض عليهم ضريبة قيل : إنها خراج ، وقيل : لأنها جزية . وأما أهل النوبة فقد احتفظوا باستقلالهم

(١) يلاحظ أن ضرورة وجود الخراج في دار العهد تأييداً للمعرف الذي كان سائداً في ذلك الوقت بين الأمم ، حيث يعتبر دفع المال قرينة على الولاء . وهذا حكم فقهي مراعى فيه حالة الظروف الماضية ، أما تنظيم الماهدات مع الدول المعاصرة فليس من اللازم وجود خراج فيها ، إذ ليس ذلك من النظام العام أو القواعد الآمرة التي لا يجوز مخالفتها كما سنحقق ذلك في بحث عقد الذمة ، وإذ هو تنظيم حربي سياسي ، وسوف نشاهد في الماهدات وعقود الصلح وفي الحياض ، أنه عقدت في الماضي معاهدات لم يكن فيها شرط دفع عوض مالي إلى المسلمين (راجع مثلاً الفروق للقرافي - طبعة الحلبي : ٣ ص ٢٤) ، وستبين أيضاً في بحث الأرض التي فتحت صلحاً أن الخراج تنظيم سياسي حربي وضعه عمر بن الخطاب وليس حكماً شرعياً لازماً .

(٢) الام : ٤ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٩٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ .

(٣) الشرع الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ص ٥٠ .

قروناً دون أن يتمكن المسلمون من فتح بلادهم ، فعقد عبد الله بن مسعود معهم عهداً ليس فيه جزية ، وإنما كانت مبادلات تجارية بين الطرفين . وأهل أرمينية كتب معاوية لهم عهداً أقر به سيادتهم الداخلية المطلقة^(١) . وقد أخذ بعض الخنابلة برأي الشافعي هذا^(٢) . وخالفه جمهور الفقهاء فاعتبروا دار المهد دار إسلام ، لأنهم صاروا بالصلح أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم^(٣) . وفي رأينا أن مذهب الشافعي في هذا يصلح أن يكون أساساً للعلاقات الدولية الحاضرة بين المسلمين وغيرهم ، حتى تؤمن مصلحة المعاملات التجارية وجميع المصالح الاقتصادية والسياسية وغيرها^(٤) . وتعتبر حالة السلم اليوم لا الحرب هي الأساس للعلاقات مع الدول الأخرى . والحقيقة أن ظهور فكرة دار المهد تابع لتطور علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ، فحينما كانت الحروب قائمة على قدم وساق بين المسلمين وغيرهم ظهرت فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين . فلما استقرت الأوضاع العامة وهدأت الحرب برزت الحاجة إلى تدعيم العلاقات الطبيعية بين المسلمين وغيرهم عن طريق المعاهدات . وفي ذلك عود إلى السلام الذي هو الأصل الحقيقي في العلاقات الخارجية في ظل الإسلام .

مم تتكون دار الإسلام ودار الحرب :

دار الحرب ، أو الدار الأجنبية : تشمل جميع البلاد التي ليس فيها سلطة إسلامية ولا تسود فيها أحكام الشريعة ، وذلك أياً كانت أنظمتها القانونية أو السياسية . وداريا دار الحرب يسمون حربيين^(٥) ، ولا يلزم

(١) الفروع الدولي في الإسلام : ص ٥٠ .

(٢) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى : ص ١٣٣ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ .

(٤) انظر الفروع الدولي (المرجع السابق) .

(٥) الحربي إذن : هو من يننا وبين بلده حرب وعداء ، ولم تكن بيننا وبينهم معاهدات

أمن وصداقة (راجع المدخل الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - هامش ص ٦٤) .

أن يكونوا أعداء دائماً ، فقد يرتبطون بميثاق مع المسلمين فيسمون «مماهدين» . ولا يشترط في الميثاق أن يدفعوا إلينا مالاً كما قدمنا . وهؤلاء مع المستأمنين يعتبرون أجنب عن الدولة الإسلامية^(١) ، بحسب الاصطلاح الحديث في التفرقة بين الوطني والأجنبي .

وأما دار الاسلام : فتضم جميع الاقاليم الإسلامية مها كانت متباعدة عن بعضها ، ورعاياها هم المسلمون وغير المسلمين الذين يقيمون فيها إقامة دائمة ويعرفون بالذميين . وأما المستأمنون : فهم الذين دخلوا دار الاسلام بأمان مؤقت لمدة دون السنة^(٢) . فهم يشبهون الأجنب الذين يقيمون في دولة أخرى إقامة مؤقتة لمدة لا تتجاوز سنة^(٣) .

وهكذا فالمسلمون والذميون كشعب لدار الاسلام يتمتعون بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية التي تربطهم بالدولة الإسلامية . إلا أن الذميين بالطبع لا يعتبرون مرتبطين بالأمة الإسلامية . وبذلك يجعل الفقه الاسلامي لفكرة الأمة مدلولاً مختلفاً عن فكرة الدولة ، ويعتبر لكل منها مركزاً قانونياً محدداً^(٤) . فالاسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعاً إخوة في العقيدة ، ومن حيث كونه جنسية فإنه يضم المسلمين ومن

(١) شرح السير الكبير طبعة الجامعة : ص ٣٠٨ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ . الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٥ ، المجتمعات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ٢٦ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٤ .

(٢) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، ٣٥١ . حاشية ابن هابدين : ٣ ص ٣٤١ .

(٣) القانون الدولي الخامس للدكتور مسلم : ص ٣٦٢ .

(٤) للمرجع السابق : ص ٨٢ ، ٣٣٦ ، وراجع مقال الاستاذ عبد الوهاب خلاف في مجلة القانون والاقتصاد، السنة السابعة : ص ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ومجلة الحقوق السنة السادسة : ص ٢١٢ مقال الأستاذ جمال مرسي بدز .

يقيمون معهم^(١) . وبسبارة أخرى فالسلمون في دار الاسلام يكونون جماعة دينية وسياسية في آن واحد ، فلكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والمقيدة ، ولكونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتمعة لدولة واحدة . وإذن فالاسلام دين وجنسية ، وعقيدة وعبادة ، وحكم ، وهو دين ودولة معاً^(٢) .

ودستور هذه الدولة هو الشريعة الاسلامية ، فالشريعة وحدها تقيد إرادة الحكام . والسيادة^(٣) في الاسلام بحسب المظاهر الخارجية للسيادة ،

(١) تفسير النار : ١ ص ٣١٠ . مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى مقال الشيخ أحمد ابراهيم : ص ١١ . الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ١٤ - ١٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٧٢ .

(٢) السياسة الفرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٣ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٤ ، المجتمعات الدولية للدكتور حافظ فام : ص ٢٦ .

(٣) السيادة : وصف أو خصيصة تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة . وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسمو عليها شيء ولا تخضع لأحد ، وانما تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع ، ومقتضى السيادة أيضاً أن سلطة الدولة أصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى . وإرادة الدولة وحدها هي المصدر الوحيد للقانون ، والسيادة مظهران : أحدهما خارجي والثاني داخلي ، فالأول : ينظر إلى نطاق العلاقات الخارجية بين الدول ومقتضاها عدم خضوع دولة لأخرى ، والمساواة بين الدول أصحاب السيادة ، ومن ثم فالسيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . وأما السيادة بالمظهر الداخلي : فهو يعني سلطة الأمة في تنظيم شئونها الداخلية الخاصة وهو ما يطلق عليه الآن في الاصطلاح لفظ « الحكم الذاتي » . هذه هي النظرية التقليدية للسيادة ، وقد تضمن ميثاق الأمم المتحدة قيداً على مبدأ السيادة المطلقة في مظهرها الخارجي ، فقضى على حق الدولة في إعلان الحرب متى شاعت ، لأن الميثاق يقوم على فكرة نبذ الحروب ووجوب استتباب الأمن والسلام الدولي . وهذا لا يتنافى مع الاسلام لاحتفاظ الميثاق بفكرة الحرب الدفاعية كما صورها الاسلام (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٢ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي : ص ١٩١ وما بعدها ، جرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور خميس : ص ٢٢٢ وما بعدها) .

ليست مطلقة بمعنى أن الدولة حرة في إدارة شؤونها الخارجية ، وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى . وإعلان الحرب متى شئت ، وإنفاذ هي مقيدة بأحكام القرآن الكريم ، والسنة الصحيحة ، وإجماع أولي الحل والعقد من الأمة ، وتقوم على أساس المساواة في السيادة مع الدول الأخرى . ومكانة الرئاسة العليا من الحكومة الإسلامية مكانة الرئاسة العليا من أية حكومة دستورية ، وليس للحاكم أية صلة إلَهية أو يستمد سلطاته من قوة غيبية ، وإنما هو فرد من المسلمين يتمتع بصفات معينة تؤهله لمركزه (١) . وإذن : فلا تملن الحرب في الاسلام إلا وفق قيود معينة في الشريعة كاللذاع عن الدولة والدين وصيانة الاستقلال ، وحفظ الكرامة وتأمين الحرية ، والسيادة مستمدة من الأمة والتشريع الاسلامي (٢) . وذلك على عكس الديمقراطية الحديثة التي تملن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق أو استثمار مكان .

وبهذا يظهر لنا مدى تقدم الاسلام حيث نجد الدول الحاضرة تسمى للبحث عما يبرر وجودها على أساس غير أساس السيادة .

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، ٧٥٨ ، ٧٧٧ ، والسياسة الفرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٥٤ ، ٥٨ ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي : ص ٢٥٩ .

(٢) انظر النظريات السياسية الاسلامية لضياع الدين الرئيس : ص ٢٦٨ ، ٣٤٠ . الطبعة الثالثة ، السياسة الفرعية للاستاذ خلاف : ص ٢٨ . فكرة الدولة في الاسلام مقال الدكتور عبد الله العربي في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٢٦ : ص ٣٥٧ ، وقارن مجيد خدوري في المرجع السابق : ص ١٤ حيث يعتبر الفرعية أو القانون هي صاحبة السيادة فقط في الاسلام . والواقع أن شخصية الأمة معترف بها وإرادتها مكملة للقانون بدليل أن إجماع الأمة مصدر من مصادر الفرعية وهي التي تختار الحاكم وتنتول التوجيه والرقابة على أعماله . يدل لذلك قول أبي بكر حينما ولي الخلافة : « إني وليت عليكم ولست بغيركم فان كنت على حق فأمينوني ، وإن أسأت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » .

وأما القومية : فهي في نظر الاسلام رابطة تنظيمية تؤلف بين جماعة تعيش في رقعة ذات حدود جغرافية ، متعاونة في تدير شئونها ومصالحها المشتركة ، ليست دعوة للانزاعل عن أقوام أخرى تقيم في رقعات أرضية أخرى تناصبها المدااء ، بل هي دعوة للتعارف والتعاون بين هذه القوميات المتمددة التي انتشرت في أرض الله . قال الله عزوجل : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ^(١) » ، فمنصر القومية في الاسلام يتخذ اتجاهها أوسع في آفاقه وأعمق في إنسانيته مما يتخذه التصور الغربي للقومية ^(٢) .

ودار الاسلام تعتبر وطن المسلمين جميعاً وكذا الذين باعتبارها إقليم الدولة ذات السلطة المركزية الموحدة ^(٣) . فالوطن بمحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثه لا ينطبق على الوطن الاسلامي . فالمسلم كالمسك في الماء لا وطن له وإنما جميع بلاد المسلمين هي وطنه ، فهو يمتد مع العقيدة ، بل هو في الحقيقة وطن معنوي كما أن الدين أمر معنوي ، قال الله عزوجل : « يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون » ^(٤) ومن هنا يلتزم المسلمون جميعاً في بقاع الأرض بالدفاع عن أي جزء من وطنهم الكبير وهو يتحدد بوجود المسلمين فيه في أي بقعة من الأرض .

وهكذا فإن الدولة الإسلامية سبقت في مظهرها القانوني نشوء الدولة

(١) الحجرات : ١٣

(٢) مقال الدكتور عبدالقادر العبدالله في المرجع السابق : ٣٥٣ ، ٣٦٢ (انظر رقم ٢ في الصفحة السابقة)

(٣) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٧ .

(٤) النكبات : ٥٦

الأوروبية من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية فيها (١)

والهدف من إقامة حكومة دار الاسلام هو حماية مبادئ الشريعة والحق والعدل ، وليس الهدف من ذلك تكوين حكومة عالمية واحدة ، وسيطرة لفئة إسلامية على العالم بأجمعه ، غاية الأمر أن الحاكم مسلم يدير شئون البلاد بمقتضى الشريعة الإسلامية .

والأصل المجمع عليه أنه لا يعترف إلا بسيادة واحدة في دار الاسلام . فهي السيادة القانونية على جميع أجزاء دار الاسلام ، وهذه السيادة لا تتجزأ مهما تعددت السیادات الفعلية . والحقيقة في السيادة في دار الاسلام : هي أن تكون في مقابل سيادة غير المسلمين بمختلف دولهم على غير دار الاسلام ، ولا مانع من تعدد الحكومات في بلاد الاسلام مادام دستور كل حكومة لا يخالف نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، ويقوم على أساس الشورى ولا يمتزج مع القواعد العامة للتشريع الاسلامي ؛ لأن المقصد من وحدة الحكومة الإسلامية في الحقيقة هو وحدة الأهداف والغايات السياسية والدفاعية والثقافية والاقتصادية ، ويمكن للأمة الإسلامية تحقيق ذلك إما بمساهمات دفاعية أو بمنظمات إقليمية أو دولية أو بمواثيق سياسية لأهداف مختلفة . وقد أفتى الفقهاء بجواز تمدد الإمامة عند اتساع المدى وتباعد الاقطار ، لما في ذلك من قدرة على تدير شئون كل إقليم وفهم حاجاته من واقعه القريب (٢) .

(١) الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ٧٠٩ .

(٢) انظر النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الرئيس ، المرجع السابق : ص ١٩٧ -

٢٠١ ، والتشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٩٠ ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٢٥ وما بعدها .

الاحكام التي تختلف باختلاف الدارين وأثر الحرب في وقف تطبيقها:
رتب الفقهاء على تقسيم المعمورة إلى دارين اختلاف بعض الاحكام
الشرعية بسبب وصف الحرب الملازم للدار الأجنبية في تقديرهم . ونحن
نقول : إن هذه الاحكام قد اختلفت كأثر من آثار الحرب الدائرة بين
المسلمين وغيرهم أو بسبب مجرد قيام حالة الحرب .
من هذه الاحكام وهي كثيرة :

أولاً — لو دخل مسلم دار الحرب بأمان ، فعاقده حربياً عقداً مثل
الربا (١) أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الاسلام جاز عند أبي
حنيفة ومحمد ، ولم يجز عند أبي يوسف وجمهور الفقهاء . استدل أبو
حنيفة وصاحبه بأن المسلم يحل له أخذ مال الحربي من غير خيانة ولا
غدر ؛ لأن المعصية منتفية عن ماله فإتلافه مباح ، وفي عقد الربا ،
المتعاقدان راضيان فلا غدر فيه ، والربا كإتلاف المال ، قال محمد في السير
الكبير : « وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان ، فلا بأس بأن يأخذ
منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان ، لانه إنما أخذ المباح على
وجه عرا عن الفدر فيكون ذلك طيباً منه (٢) » .

واستدل أبو يوسف والجمهور بأن حرمة الربا ثابتة في حق المسلم
والحربي ، أما بالنسبة للمسلم فظاهر لأن المسلم ملتزم احكام الاسلام حيثما
يكون ، وأما بالنسبة للحربي فلأنه مخاطب بالحرمة . قال الله تعالى :
« وأخذهم الربا وقد نهوا عنه (٣) » .

(١) المقصود بالربا هنا ربا العقود لاربا البنوك والفوائد .

(٢) المبسوط : ٩٥/١٠ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٢٣ ، ٤ ص ١٨٨ ، الرد على سير

الاوراعي لأبي يوسف : ص ٩٦ البدائع : ٥ ص ١٩٢ ، الفروق للقرافي : ٣ ص ٢٠٧ ، طبعة

الحلبي ، غاية المنتهى : ٢ ص ٦٤ ، المغني : ٤٥٨/٨ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٨٧ .

(٣) النساء : ١٦١ . البدائع : ٧ ص ١٣٠ — ١٣٤ ، جاشية ابن عابدين

(رد المختار) : ٣ ص ٣٥٠ .

ونحن نفضل الأخذ برأي أبي يوسف ؛ لأن الحرام لا يصير حلالاً في أي مكان ، واستحلال أموال الحربي بطريق الغنمة يختلف عن أخذها بطريق المقتود المدنية التي تفري بارتكاب الحرام ، وفي هذا ما يدل على سمو تعاليم الاسلام والاحتفاظ بقداستها أمام غير المسلمين حتى يتأثر الناس بأحكام الشريعة في أي مكان .

ثانياً - لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فأقرضه حربي ، أو أقرض حريباً أو غصب أحدهما صاحبه شيئاً ، ثم رجع المسلم إلى دار الإسلام وخرج الحربي إليها مستأمناً ، فلا يقضي القاضي لأحدهما على صاحبه بالدين ولا برد المقتسوب ، لأن المداينة في دار الحرب وقعت هدرأ ، لانعدام ولايتنا عليهم وانعدام ولايتهم علينا ، ولأن غصب كل واحد منها صادف مالا غير مضمون ، فلم ينعقد سبباً لوجوب الضمان (١) .

وفي رأينا أن في هذا إخلالاً بالثقة الواجب توافرها في المعاملات حتى مع غير المسلمين ، لذلك يلزم الحكم بالدين إذا ثبت ، حتى يكون المسلمون في صورة مثالية دائماً أمام أعدائهم .

ثالثاً - إذا ارتكب المسلم شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة في دار الحرب كالزنى والسرقة وشرب الخمر وقذف مسلم أو قتله ، فانه لا يكون مستوجباً للعقوبة عند الحنفية حتى ولو رجع إلى دار الاسلام ؛ لأنه لم يقع الفعل موجباً للعقاب أصلاً لعدم ولاية إمام المسلمين على دار الحرب ، وإيسر لأمر السرية إقامة الحد عليه إذ لم يفوض في ذلك ، فإذا كانت الجيش بقيادة نفس الامام فله إقامة الحد في دار الحرب ، وكذلك إن وقعت

(١) المراجع السابقة في رقم (٤) في الصفحة السابقة .

الجرعة في دار الاسلام ، ثم هرب الشخص إلى دار الحرب فلا يسقط عنه إقامة الحد لوقوع الفعل موجباً للمقاب فلا يسقط بالحرب (١) .

أما إذا وقع من المسلم في دار الحرب ما يوجب تعزيراً لا حداً أي مما ليس له عقوبة مقدرة في الشريعة كجرائم الحرب ، والجرائم التي تضر بالصلحة العامة (٢) ، فإن الحنفية نصوا على أنه لا يؤدبه الأمير لأول وهلة ، ولكن ينصحه حتى لا يعود إلى مثل ذلك أملاً للعذر ، فإن عصاه بعدئذ أدبه إلا أن يبين في ذلك عذراً ، فحينئذ يخلي سبيله بعد أن يحلف اليمين على قوله (٣) .

استدل الحنفية على رأيهم بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه كتب إلى عماله أن لا يجازن أمير الجيش ولا سرية أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلاً أثلاً يلحقه حمية الشيطان فيلتحق بالكفار . وكان أبو الدرداء (٤) رضي الله عنه ينهى أن يقام الحدود على المسلمين في أرض المدو مخافة أن تلحقهم الحمية ، فيلحقوا بالكفار ، فإن تابوا تاب الله عليهم وإلا كان الله تعالى من ورائهم . وروى عن علقمة (٥) قال : غزونا أرض الروم ومنا

(١) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٧ ، الرد على سائر الأوزاعي لأبي يوسف : ص ٨١ - ٨٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٥ ، اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق فردريك - ص ٥٩ ، تبين الحقائق للزبيدي : ٣ ص ٢٦٧ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٧٨ ، البدائع ، المرجع السابق ، الملائكة الدولية في الحروب الإسلامية للاستاذ الشيخ علي قراة : ص ١١٦ .
(٢) انظر رسالة التعزير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز طاهر : ص ٣٦ ، ٢١٤ المدخل للغة الاسلامي للاستاذ سلام مذكور : ص ٧٦٤ .

(٣) طوابع الانوار شرح الدر المختار للسندي - ٨ ق ٢٠ .
(٤) هو عويمر بن مالك بن نيس بن أمية الانصاري الخزرجي أبو الدرداء ، صحابي من الحكماء الفرسان الفضلاء وهو أحد الذين جمعوا القرآن مات بالشام سنة ٣٢ هـ .
(٥) هو علقمة بن مجزز بن الاهور الكناني المدلجي : قائد ، من الصحابة ، شهد اليرموك وحضر الجابية توفي غريباً في طريقه إلى الحبيفة على رأس جيش سنة (٢٠ هـ) .

حذيفة (١) وعلينا رجل من قریش فشرّب الخمر فأردنا أن نحدّه . فقال حذيفة :
تحدون أميركم وقد دفنتم من عدوكم فيطمعون فيكم (٢) .

وقال جمهور الفقهاء ، مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور (٣) والإمامية
والزيدية والأوزاعي (٤) وإسحاق (٥) : إذا صدر من مسلم موجب حد أو
تعزير في دار الحرب فإنه يستحق العقاب عليه ؛ إلا أن الحنابلة والإمامية قالوا :
لا ينفذ العقاب إلا في دار الإسلام ، وقال الأوزاعي : لا ينفذ قطع السارق في دار
الحرب . والباقون قالوا : يقام الحد في دار الحرب ولا يؤخر حتى يرجع
إلى بلد الإسلام ؛ لأن إقامة الحد طاعة . فإذا خيف من إقامة الحد يبلد
الحريين حصول مفسدة فإنه يؤخر للرجوع لبلدنا ، لاسيما إن خيف
عظمها كما يؤخر لمرض ، وكذلك لا يقام الحد إن كان بالمسلمين حاجة إلى
الحدود ، أو قوة به أو شغل عنه (٦) والذمي في هذا كالمسلم لأنه ملزم
بأحكام الشريعة بمقتضى عقد الذمة .

(١) حذيفة : هو ابن اليان بن حسل بن جابر العبسي أبو عبد الله ، صحابي من الولاة العجمان
الفاطميين ، كان صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم في المنافقين ، توفي سنة (٨٣٦) هـ .

(٢) شرح البيهقي الكبير - ٤ من ١٠٨ .

(٣) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليان الكوفي البغدادي ، أبو ثور ، الفقيه صاحب الامام الشافعي
قال ابن حبان : كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وورعاً وفضلاً توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(٤) هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي من قبيلة الاوزاع ولد بدمشق سنة ٨٨ هـ . إمام
الديار الشامية في الفقه والزهد صاحب مذهب مستقل انتشر في الشام والاندلس ثم اهرس . مات
ببيروت سنة ١٥٧ هـ .

(٥) هو إسحاق بن إبراهيم بن محمد الحنظلي التميمي المروزي ، أبو يعقوب بن رهاويه
حالم خراسان في عصره وهو أحد كبار الحفاظ وله تصانيف . توفي عام ٢٣٨ هـ .

(٦) راجع الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ، ١١٧ ، ١٣٦ ، منج الجليل - ١ من ٧٢١
المواق - ٣ من ٣٥٥ ، الشرح الكبير للدردير - ٢ من ١٦٦ ، الفروق للقرافي طبعة الحلبي -
٣ من ١٨٤ ، الأم - ٤ من ١٦٥ و ٧ من ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، المهذب - ٢ من ٢٤١ ، الحاوي =

استدل الجمهور : بأن أمر الله تعالى بأقامة الحد مطلق في كل مكان وزمان ، والمسلم والذمي ملتزمان بأحكام الشريعة . ورد الشافعي رحمه الله على الحنفية بقوله : « فأما قوله : يلحق بالمشركون . فإن لحق بهم فهو أشق له ، ومن ترك الحد خوف أن يلحق بالحدود يبلاد المشركون تركه في سواحل المسلمين ومساحهم^(١) ، التي اتصلت ببلاد الحرب مثل طرسوس ، والحرب وما أشبهها . وما يوافق التنزيل والسنة ويعقله المسلمون ويجمعون عليه أن الحلال في دار الاسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الاسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً » .

وما روى البيهقي فيما أخرجه عن أبي يوسف عن عمر بن الخطاب من أنه كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري^(٢) وإلى عماله : « أن لا يقيموا حداً على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة » . فهو منكر غير ثابت ، وأبو حنيفة يوجب أن يحتج بحديث غير ثابت^(٣)

= الكبير - ١٩ ق ١٠٠ وما بعدها ، المغني - ٨ ص ٤٧٣ - ٤٧٥ . أم-لام الموقعين - ٣ ص ١٧ وما بعدها ، البحر الزخار - ٥ ص ٤٠٩ ، انظر في الفقه المغارن الميزان - ٢ ص ١٨١ ، الإيضاح والتبيين : ق ١ من باب الجهاد ، اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق شخت - ص ٦٤ ، تحقيق فردريك : ص ٥٩ ، الإنصاح - ص ٣٧٧ ، حلية العلماء - ص ٤٥٢ ، المختصر النافع في فقه الامامية - ص ٢٢٠ وما بعدها .

(١) المسالغ : مفردا مسلعة ، والمسلعة كالثغر والمرقب وفي الحديث : كان أدنى مسالغ فارس إلى العرب العذيب . (راجع تاج اللغة للجوهري - ص ١٨٠) .

(٢) هو عمير بن سعد بن عبيد الأوسي الأنصاري ، صحابي من الولاة الزهاد ، كان عمر يقول : وددت أن لي رجالاً مثل عمير بن سعد أستعين بهم على أعمال المسلمين . توفي نحو سنة ٤٥ هـ .

(٣) الأم - ٤ ص ١٦٥ ، ٧ ص ٢٢٢ - ٣٢٣ .

ومثله ما أخرجه أبو يوسف عن زيد بن ثابت ^(١) من حديث « لا تقام الحدود في دار الحرب » .

ومن أدلة الجمهور أيضاً ما أخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن أزهر عن الزهري ^(٢) رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين يتخلل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد ، وأتي بسكران فأمر من كان عنده فضربوه بما كان في أيديهم ، وحنا رسول الله ﷺ عليه من التراب ^(٣) . وروي أبو داود في المراسيل ^(٤) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « وأقيموا الحدود في الحضر والسفر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم » ^(٥) .

وأما الحديث الذي استند إليه الحنفية ، وهو ما رواه البيهقي عن

(١) هو زيد بن ثابت بن الضحاك ، الانصاري الخزرجي ، أبو خارجة ، صحابي من أكابرهم ، ولد في المدينة ونشأ في مكة ، كان كاتب الوحي وكان أحد الذين جمعوا القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم له في الصحيحين ٩٢ حديثاً توفي سنة ٤٥ هـ .

(٢) هو عبد الله بن ممر بن يزيد بن كثير الزهري ، الأصمعي ، قاض من رجال الحديث له مصنفات ولي قضاء الكرج وهي بلدة بين همذان وأصبهان . وتوفي بها سنة ٢٥٢ هـ .

(٣) سنن البيهقي مع الجواهر النقي - ٩ ص ١٠٣ .

(٤) الحديث المرسل : هو ما رواه غير الصحابي من التابعين وغيرهم دون ذكر السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيقول الرواي : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكثر ما يطلق المرسل على ما رواه التابعي من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو حجة في مذهب المالكية والحنفية (راجع الباعث الخثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير - ص ٤٨) .

(٥) سنن البيهقي - ٩ ص ١٠٤ .

جنادة بن أبي أمية^(١) رضي الله عنه قال : كنا مع بسر بن أرطاة^(٢) في البحر ، فأتني بسارق يقال له 'مصدّر' قد سرق بختية^(٣) فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع الأيدي في السفر ، ولولا ذلك لقطمته ، قال البيهقي في هذا الحديث : هذا إسناد شامي وكان يحيى بن معين^(٤) يقول : أهل المدينة ينكرون أن يكون بسر بن أرطاة . وقال يحيى : بسر بن أرطاة رجل سوء^(٥) .

وقد استند الحنابلة في تأخير إقامة الحد إلى بلاد الإسلام إلى هذا الحديث والأثر السابق عن عمر ، وقالوا : ذلك هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم^(٦) . وقد عرفنا المطاعن التي في الروايتين .

وبالبحث في التاريخ الإسلامي عثرنا على ما يؤيد مذهب الجمهور .

(١) جنادة بن أبي أمية مالك الأزدي الزهراني هو قائد بحري صحابي من كبار الغزاة في مصر الأموي ، وهو ممن شهد فتوح مصر ودخل جزيرة رودس فاتحاً سنة ٥٣ هـ ، وتوفي بالشام سنة (٨٠ هـ) .

(٢) هو بسر بن أرطاة قائد فتاك من الجبارين ، ولد بمكة قبل الهجرة ، وأسلم صغيراً شهد فتح مصر . مات في دمشق سنة (٨٦ هـ) .

(٣) البخت بالضم الإبل الحراسية تنتج من بين عربية وفالج ، معرب وقيل إن البخت عربي ، والبختي واحد البخت والاشئ بختية (راجع البستان : ١ ص ١٠٧) .

(٤) هو يحيى بن معين بن عون من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله ، نعته الذهبي بسيد الحفاظ عاش بغداد وتوفي بالمدينة سنة ٢٣٣ هـ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٤ .

(٦) الشرح الكبير - ١٠ ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، أعلام الموقعين - ٣ ص ١٨ .

جاء في وصية أبي بكر^(١) لمكرمة^(٢) حين وجهه إلى عمان : « يا مكرمة
سر على بركة الله ولا تمدن ممصية بأكثر من عقوبتنا فان
فعلت أثمت ، وإن تركت كذبت ، ولا تؤمنن شريفا دون أن يكفل
بأهله »^(٣).

ونحن نؤيد مذهب الجمهور حرصاً على الفضيلة والشرف ، والأمانة
وحفظ الأنفس ، وهو مقتضى إطلاق نصوص القرآن وسنة الرسول ﷺ
الفعلية ، دون استثناء أحد في دار الإسلام أو دار الحرب .
ومن الحوادث المشهورة في هذا الموضوع والواقعة في بلاد المدو أن سعد بن
أبي وقاصم يوم القادسية بجلد أبي عرجن النقي^(٤) حينما شرب الخمر ، وقد حبسه في
القيد لولا أن سلمى ابنة خَصْصَة أطلقت سراحه ليقاتل مع المسلمين بعد أن
طأها على أن يرجع إلى القيد ، ثم عفا عنه سعد ، وقال : لا والله
لا أضرب اليوم رجلاً أبلى الله المسلمين ما أبلادهم ، وخلى سبيله ، فقال

(١) هو عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التميمي القرشي أبو بكر ، أول
الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم من الرجال وأحد أعظم العرب
ولد بمكة ، شهد الحروب مع النبي صلى الله عليه وسلم واحتمل الشدائد وبذل الأموال . توفي
سنة ١٣ هـ .

(٢) هو مكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي من صناديد قريش في الجاهلية
والاسلام ، استشهد في اليرموك سنة ١٣ هـ .

(٣) هيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ .

(٤) هو عمرو بن حبيب بن عمرو بن حمير بن هوف أحد الأبطال الشعراء الكرماء في
الجاهلية والاسلام ، أسلم سنة ٩ هـ ، كان منهمكاً في شرب النبيذ فحذه عمر سراراً ، ثم غاه إلى
جزيرة بالبحر ، فهرب ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية يحارب الفرس . فكتب إليه
عمر أن يحبسه فحبسه سعد عنده . . القصة المذكورة . ترك النبيذ بعد امتناع سعد من إقامة الحد
عليه وقال : « كنت آفئ أن أتركه من أجل الحد » مات سنة ٣٠ هـ . (راجع الاعلام للزركلي
الطبعة الثانية : ٥ ص ٢٤٣) .

أبو محجن : قد كنت أشربها إذ يقام علي الحد وأطهر منها ، فأما إذ بهرجتي (١) فوالله لا أشربها أبداً (٢).

ثم إن مذهب الحنفية يمكن للانفلات من العقوبة مما يؤدي إلى كثرة ارتكاب الجرائم ، وإمكان النجاء من العقاب فيتذرع المجرمون بهذا المذهب وتشيع المفساد ، لا سيما في مثل ظروف اليوم نظراً لسهولة المواصلات وإمكان هرب المجرم من بلد إلى آخر (٣) . والدول اليوم وإن كانت تسير على مبدأ إقليمية القضاء (محاكمة المجرم وتوقيع العقاب عليه) إلا أنه قد يمتد حق الدولة في القضاء إلى خارج إقليمها استثناءً استناداً مثلاً إلى سيادتها الشخصية على رعاياها الموجودين في الخارج . وبذلك فلا يفلت المتهم من العقاب ولا يفر من وجه العدالة (٤).

وإن : فيجوز إقامة الحدود والتعازير في دار الحرب، ويجوز تأخيرها إلى دار الإسلام عند الخوف من حصول مفسدة ، يفعل قائد الجيش ما يراه بحسب السياسة الشرعية ، مراعيًا محظور هرب المتهم إلى بلاد العدو ومحظور الانفلات من العقاب . وبناء على مذهب الحنفية في القول بعدم تحريم الربا وعدم إقامة الحدود في دار الحرب فإنه يكون للحرب أثر في وقف تطبيق الأحكام الشرعية ، وهذا يمد من الآثار الهامة للحرب ومن المعاني السياسية في رأي بعض فقهاءنا ، وإن كنا قد خالفناه بحسب المبدأ وتركنا الأمر فيه لولي الأمر .

(١) بهرج الدماء : أهدرها ، ومعنى قوله أي أهدرتني بإسقاط الحد عني ، ومنه « بهرج دم ابن الحارث » أي أهبطه - (راجع أعلام الموقعين : ٣ ص ١٨) .

(٢) انظر تفصيل الفصحة في فتوح البلدان للبلاذري - ص ٢٦٧ ، وعيون الاخبار - ١ ص ١٨٧ ، وفتوح الشام للبلاذري - ٢ ص ١٢٢ ، والخراج : ص ٣١ .

(٣) راجع القانون الجنائي للدكتور علي راشد : ص ٧٤ .

(٤) القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٧٣ .

مقارنة :

مذهب الحنفية الذي لا يميز توقيع العقاب على المجرمين في دار حرب يتفق مع النزعة الحديثة لقاعدة إقليمية التشريع الجنائي ، بمعنى أن هذا التشريع يحكم كل ما يقع على إقليم الدولة من الجرائم أيأ كانت جنسية مرتكبها ، وأنه على العكس لا سلطان له على ما يقع من الجرائم في الخارج وهذه القاعدة تتفق مع مبدأ إقليمية سيادة الدولة . والسيادة دائماً إقليمية وهي القاعدة المعمول بها في الشرائع الحديثة (١) .

أما مذهب الجمهور الذي يميز إقامة الحدود في دار الحرب ، فهو يتفق مع المبدأ الذي كان سائداً في الشرائع القديمة ، وهو مبدأ شخصية القوانين الجنائية . ومقتضاه أن أحكام التشريع الجنائي للدولة تتبع رعاياها وتحكمهم أينما وجدوا ، وأنها على العكس لا تسري على الأجانب ، وإن ارتكبوا جرائمهم فوق إقليم الدولة ، إلا أنه يلاحظ أن جمهور الفقهاء خلافاً لأبي حنيفة ومحمد يخالفون الشق الأخير من هذا المبدأ ، فإن المستأمن والمعاهد إذا ارتكب أحدهما جريمة في دار الإسلام ، فإنه يعاقب عليها وتنطبق عليه أحكام الشريعة في المعاملات والجنايات (٢) .

ويلاحظ أن التطور الحديث يتجه نحو جعل التشريع الجنائي للدولة ذا اختصاص عالمي ، بحيث يسري على الجريمة أيأ كان مكان وقوعها ، وأيأ كانت جنسية مرتكبها متى ضبط هذا الأخير فوق إقليم الدولة (٣) . وحينئذ تتفق الشريعة الإسلامية مع هذا التطور .

(١) راجع القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ٥٥٥ ، والنظم السياسية للدكتور ثروت بدوي - ص ١٣٨ .
(٢) راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٠١ .
(٣) موجز القانون الجنائي للدكتور علي راشد - ص ٧٥ .

مدى تقديرنا لنظام تقسيم الدنيا الى دارين .

سوف نبحث هنا جانبين :

أولاً - تبرير هذه الفكرة عند واضعها الفقهاء .

ثانياً - رأينا في التقسيم المذكور .

أولاً - تبرير فكرة تقسيم الدنيا الى دارين .

قسم فقهاؤنا الكرة الأرضية إلى دارين مدفوعين إلى ذلك بدافعين :

أولهما : حاجة المسلمين في أول أمرهم إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدو خارجي مشترك من أجل المحافظة على كيانات الإسلام في بدء تكوينه في بلاد العرب . ومن هنا اعتبروا بلاد الترك وبلاد الهند بالنسبة إلى بلاد العرب بلاد أعداء .

ثانيهما : تأصيل فقهى لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد في شأنها ما لم تكن هناك معاهدة ، ولم يكن لهم في ذلك سند تشريعي كما رأينا ، فإن الواقع شيء والتشريع شيء آخر . فهم صوروا لنا حالة الحرب الفعلية بين العرب وغيرهم كالفرس والروم في ذلك الزمن ، دون أن تتوقف بعدئذ حملات العرب على عدوم بسبب عدوانهم فاعتبرت بلامد أرض حرب (١) ، إذ أن غار الحرب إذا اتقدت وأورثت المداوات ، قلما تطفئ جذوتها أو يخمد لهيبها وتستمر زمناً هدف كل من الفريقين ، وقد ظل هذا الواقع المر إلى عصر الاجتهاد الفقهي وإلى ما بعده ، حتى إن البلاد الإسلامية كانت مسرحاً لمعارك عنيفة أوشكت القضاء على الإسلام ، لولا عناية الله القدير .

(١) مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية لقانون الدولي عام ١٩٥٨ - ص ١٤ وما بعدها ، التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور ماجد : ٢ ص ٢٦٧ ، الحرب والسلام في الشريعة الإسلامية للأستاذ خدوري - ص ٥٢ .

كان الأعداء يشيرون هذه الحروب في حلقات متسلسلة ، فمن صنيع الروم والفرس إلى وحشية المغول والتتر ، إلى تمصب الصليبيين في القرون الوسطى ، إلى طمع المستعمرين في العصر الحديث . وقد سبق آنفاً أن أشرنا إلى ذلك موجزاً .

والحقيقة أن هذا التقسيم لم يرد به قرآن ولا سنة ، وأن الجهاد لم يكن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم ، وإنما دعا الإسلام أولاً إلى نشر عقيدته بالطرق الودية السلمية ، كما لاحظنا من آيات السلام ، الجهاد مجرد وسيلة لحماية الدعوة والدفاع عن النفس^(١) ، كما ظهر في أول آية نزلت بشأنه مع بيان مبرراته على خلاف الأصل السلمي وبدافع الضرورة ، ومن أجل المحافظة على حق البقاء ، وهي قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون »^(٢) . وقد فصلنا ذلك قريباً .

وفي صدد المقارنة لا نجد غرابة لتقسيم الفقهاء السابق فقد كان القانون الروماني يقسم الأشخاص إلى وطنيين ولاتنيين وأجانب ، وكان الأجانب يسمون في الأصل « الأعداء » : وم عبارة عن سكان البلاد المجاورة لروما والسكاننة بالجبهة الأخرى من نهر النهر ، وإذا لم يرتبط هؤلاء الأجانب بروما بمهادنة ، أو محالفة ، كان لأي قادم أن يستولي عليهم ، كما يستولي على أي مال مباح^(٣) . إذ لا يمتد بشخصية قانونية لهم ، ويستوي في نظر الرومان أن يكون الشخص غير حر أو أجنبياً ، وكانوا يطلقون عليه

(١) راجع التفرع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة - ١ من ١١٨ .

(٢) الآيات ٣٩ - ٤٢ من سورة الحج .

(٣) انظر القانون الروماني للاستاذين الدكتورين بدرين والبدر اوي - ص ١٩٨ .

آثار الحرب ١٣

« المدو » فيجوز الاستيلاء عليه باعتباره رقيقاً (١) .

وهكذا فكان العالم ينقسم في نظر الرومان إلى دور ثلاثة : دار الوطنيين الرومان . ودار الأجانب أو الأعداء . ودار المعاهدين .

وكذلك كان الأمر في المجتمعات السياسية القديمة ، فلم يكن للأجنبي مركز قانوني ، فكان اليونانيون القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين أو (البرابرة) — كما كانوا يسمونهم — نظرتهم إلى الأعداء الذين أعدبتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبيداً لليونانيين ، فكان الأجنبي يهدر دمه وتستباح أمواله (٢) .

ثانياً — رأينا في تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين :

وإذ قد مررنا أن هذا التقسيم مبني على أساس الواقع ، لا على أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري ، وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المساملات ونحوها ، وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم ، فيمكننا أن نقول : إن دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تشكل ، وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية في مركز المدو الذي برهنت الأحداث على نظراته المدائية للمسلمين ، فهو تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها ، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي

(١) أبو حيف المرجع السابق — ص ٦٧ وما بعدها ، القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة — ص ١٠١ ، الدكتور المصري في المرجع السابق — ص ١٨١ وما بعدها ، القانون الروماني للاستاذين بدر وبدر اوي : ص ٧٢ .

(٢) راجع أصول القانون الدولي للاستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٣٢٠ . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٦٩ ، أصول القانون الدولي الخاص للدكتور محمد كمال فهمي — ص ٢٢٢ .

دعت إليه . والحقيقة أن الدنيا بحسب الأصل هي دار واحدة كما هو رأي الشافعي . ولهذا قال مع جمهور الفقهاء : إن الحدود تجب على المسلم أينما وقع سبها . أما الحنفية فإنهم اعتبروا الأصل أن الدنيا داران . ولذا لم يوجبوا إقامة الحدود على المسلم في دار الحرب ، ورتبوا على ذلك أحكاماً أخرى (١) .

فليس المراد من التقسيم أن يجعل العالم تحت حكم دولتين ، أو كئلتين سياسيتين : إحداهما: تشمل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة، والأخرى: تشمل البلاد الأجنبية في ظل حكم دولة واحدة ، وإغا هو تقسيم بحسب توافر الأمن والسلام المسلمين في دارهم ، ووجود الخوف والمداة في غير دارهم كما قال أبو حنيفة . ودار الإسلام قد تتمدد حكوماتها ودار الحرب تشمل كل البلاد الأجنبية مع اختلاف الدول التي تحكمها (٢) . وليس المقصود من التقسيم أيضاً أن يتخذ دليلاً — كما فهم المستشرقون — على أن المسلمين أهل غارات وحروب ، مادام يوجد في هذا الوجود غير المسلم (٣) . أو أن هذا التقسيم هو تقويم البلدان الإسلامي كما يقول جولد تسيهر (٤) .

والخلاصة في رأينا : أن أساس اختلاف الدارين هو انقطاع العصمة . وأما تباين الدينين — الإسلام وعدمه — فليس هو مناط الاختلاف ، وإغا

(١) انظر تأسيس النظر للإمام أبي زيد الدبوسي الحنفي : ص ٥٨

(٢) انظر القريع الجنائي الإسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٩١ . نظرية

الحرب في الإسلام في مجلة القانون الدولي للاستاذ محمد أبو زهرة ، عام ١٩٥٨ : ص ١٨

(٣) الإسلام ومستر سكوت : ص ٦٣ .

(٤) العقيدة والفرية : ص ١٠٦ ، ١٢٥ .

مناطه الأمن والفرع كما بينه أبو حنيفة فيما سبق . فالدار الأجنبية أو دار الحرب : هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية (١) ، وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب وينتهي بانتهائها .

وبذلك يلتقي القانون الدولي والشرعية الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة ، وأن الحرب أمر عارض يقيم حالة عداء مؤقت بين بلدين ، فإذا ما انتهت الحرب زالت معها هذه الحالة . وحينئذ يتضح لكل إنسان أن كلمة (الحربي) ، بحسب اصطلاح الفقهاء المسلمين ، لا يلزم أن ترادف كلمة (عدو) دائماً .

(١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٦، ٧٩ ، قارن مجيد خدوري : ص ١٧٠ فإنه يعتبر دار الحرب في عداء دائم مع دار الاسلام وهذا خطأ فإن العداء مؤقت ومحدد في منطقة القتال .

المبحث الثاني

هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام

يظن بعض القانونيين أنه لا مجال للاعتراف بما يسمى « بحالة الحياد » في الإسلام ، بناء على ما رأيناه من تقسيم الدنيا إلى دارين عند فقهاءنا (١) . ونحن على العكس من ذلك نرى أن الإسلام يقر بوجود الحياد . وهذا ما يزيد إثباته . إلا أنه من الضروري أن نعهد لذلك بكلمة عن تاريخ الحياد ، ووقت بدئه والغرض منه ، وأنواعه في القانون الدولي .

تمهيد - تاريخ الحياد :

وجد موقف الحياد أو موقف عدم الانحياز من المصور القديمة ، فيكفي أن يواجه الفرد أو جماعة من الأفراد بعدم الاكتراث نزاعاً بين أفراد أو جماعات متجاوزة باعتباره أمراً لا يخصها ، حتى تظهر لنا صورة عدم الانحياز ، وهي الصورة الأولى للحياد أي على أنه واقعة مادية سياسية ، أما باعتباره واقعة قانونية فليس تاريخه بالتاريخ القديم ؛ بل إن لفظة « حياد » نفسها لم تعرف إلا في أوائل القرن السابع عشر ، ولم تتداول بين علماء القانون ورجال السياسة إلا في أواسط القرن الثامن عشر حينما استعملها « فانتيل » للتعبير عن فريق الدول غير المشتبكة في الحرب .

ويمكن القول بأن الحياد كواقعة قانونية لها نتائجها وآثارها القانونية

(١) راجع الحرب والسلام في الفريضة الإسلامية للاستاذ خضوري : ص ٢٥١ .

لم تتضح معالمه إلا عام ١٧٨٠ م حين أنشأت كاترين الثانية قيصرية روسيا ما سمي بمصبة المحايدين للحد من سيطرة انجلترا وتدخلها في حرية تجارة وملاحة المحايدين بالبحار (١) .

ماهية الحياد ووقت بدئه :

المحايد : هو الشخص الذي لا ينحاز أو الشخص الذي يرفض الأخذ بإحدى فكرتين متعارضتين ، والحياد بهذه الصورة وجد منذ وجدت الحروب والمنازعات فهو واقعة مادية قبل أن يكون نظاماً قانونياً . والحياد كنظام قانوني : هو الحالة القانونية التي توجد فيها الدولة التي لا تشترك في حرب قائمة ، وتستبقى علاقتها السلمية مع الطرفين المتحاربين . وبعبارة أخرى ، الحياد كنظام قانوني : هو مجموعة القواعد القانونية الدولية التي تنظم العلاقات المتبادلة بين الدول المحاربة والدول غير المشتركة في الحرب ، وتمتنع بموجبه إحدى الدول عن الاشتراك في الحرب التي قد تنشب بين دولتين أو أكثر ، وعن تقديم المساعدة لهما . فالحياد كنظام قانوني : ينطوي على حقوق وواجبات ، تتم إلمه من الأعمال التي تدخل في خصائص سيادة الدولة ، وتملك إقراره ببحرية تامة وفقاً لمقتضيات مصالحها وظروفها الخاصة . وهذا هو ما يطلق عليه حق الحياد (٢) .

(١) أوبنهايم - لوترباخ : ص ٤٩٢ وما بعدها ، سفارلين : ص ٣٥٤ ، قانون الحرب والحياد ، جينة ص ٤٦١ ، رسالة الدكتور حامد سلطان في تطور مبدأ الحياد ص ٣١٥ ، بحث الدكتورة عائشة راتب « النظرية المعاصرة للحياد » في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول ١٩٦٢ ، ص ١٨٢ ، ١٨٦ .

(٢) أوبنهايم المرجع السابق : ص ١٩ وما بعدها ، بريجز : ص ١٠٣٨ ، جينة في المرجع السابق : ص ٤٥٣ ، رسالة الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق : ص ١١١ وما بعدها ، الدكتور حافظ غانم : ص ٦٣٥ ، « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨٠ وما بعدها .

فلا توجد حالة الحياد إذن إلا في حال قيام حرب بالمعنى الصحيح وذلك بأن تعلن^(١) الدول التي تريد الوقوف على الحياد بأنها لا تريد الدخول في الحرب القائمة ، أو تتخذ صراحة جانب الحياد . ويبدأ حياد الدول المحايدة ، وتبدأ التزاماتها بواجبات الحياد من تاريخ علمها بقيام الحرب ، واتضح أنها لا تريد الدخول فيها . ولهذا جرت عادة الدول أن تعلن الدولة المحاربة الدول الأخرى بقيام الحرب ، فتتاح لها بذلك فرصة علمها بها ، وإعلان حيادها أو على الأقل اتخاذها صراحة جانب الحياد^(٢) .

ويترتب إذن على قيام الحرب بين دولتين أو أكثر أن تنقسم العائلة الدولية إلى فريقين : فريق المحاربين ويشمل الدول المشبكية في الحرب . وفريق غير المحاربين والمعترف لهم بصفة الحياد ، ويشمل باقي الدول الأعضاء في العائلة الدولية .

غير أن الحياد بالمعنى التقليدي السابق أصبح في رأي البعض لا ينسجم من الناحية المنطقية مع التنظيم الجديد للمجتمع الدولي ، ومع قيام العلاقات المتداخلة بين الدول سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ، ثم مع ما أوجبه ميثاق الأمم المتحدة من التزامات الضمان الجماعي والاشتراك في تدابير القمع . تلك الالتزامات التي تحتم تعاون الدول المشتركة في الأمم المتحدة لرد الاعتداء الواقع على إحداها وصون الأمن ، حتى كأنه يمكن القول : إنه لا حياد مع الضمان الجماعي ولا ضمان جماعياً مع الحياد ، ثم إن

(١) القواعد الدولية لا تطالب الدول بإعلان رغبتها في صورة معينة ، وإن كان المرف الدولي قد جرى على إصدار الدولة إخطاراً رسمياً برغبتها في أن تقف موقف الحياد في الصراخ الدائر . (انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨١) .

(٢) أوبنهايم ، المرجع السابق : ص ٢٠٣ ، جنينة (قانون الحرب) : ص ٤٠٤ - ٤٠٥ ، رسالة تطور مبدأ الحياد للدكتور حامد سلطان : ص ١١٣ ، ١١٥ .

الحرب الكلية الحديثة جعلت من الصعب تحديد مركز المحايد ، وبالتالي أنقصت من الدول المحايدة ، وزادت من حقوق المحاربين ، وقد قصت الحرب العالمية الثانية على نظام الحياد في بضعة أشهر . ومع ذلك فإن الحياد يظل ممكناً إذا كانت الدولة في حالة حياد دائم كسويسرا ، أو إذا عجز مجلس الأمن عن اتخاذ تدابير القمع نظراً لاستعمال إحدى الدول الكبرى حقها في الاعتراض (١) ... ونحن نؤيد الرأي القائل (٢) بأن نظام الحياد لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الأمن الجماعي الوارد في ميثاق الأمم المتحدة ، ويمكن معالجته كنظام إقليمي يتفق مع روح الميثاق ، وصياغته التي سمحت بوجود النظم الإقليمية التي تهدف إلى المحافظة على السلم والأمن في أقاليم معينة . وإذا كانت الجماعة الدولية الحاضرة قد اعترفت بتوافق الأحلاف العسكرية مع نظام الأمن الجماعي ، فمن المؤكد أن الحياد الدائم — وهو نظام يهدف إلى المحافظة على السلم في أقاليم معينة — لا يتعارض أبداً مع أحكام الميثاق ، لأن الامتناع أو العمل السلبي يعد كالمعمل الإيجابي في تدعيم السلم ، وتحقيقه في المجتمع الدولي . ويصدق هذا القول على الحياد المادي أيضاً ، ويمكن للدول الأعضاء الأخذ بنظام الحياد حينما يفشل مجلس الأمن أو الجمعية العامة

(١) الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق : ص ٣٣٤ ، الدكتور حافظ غانم : ص ٦٣٢ — ٦٣٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٤ ، سفارلين (الحياد والحرب الكلية والأمن الجماعي) ص ٣٦٤ — ٣٧١ ، وزلي (نفس الموضوع) : ص ٦١٨ .

(٢) انظر تفصيل هذا الرأي في بحث « النظرية المعاصرة للحياد » للدكتورة عائشة راتب ، وكيف وفقت بين أحكام الميثاق ومبدأ منع الحروب ونظرية الأمن الجماعي ، واشتراك كافة الدول الأعضاء في دفع العدوان على إحداها . وذلك في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول السنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٣ — ٢٧١ ، ٢٧٧

في إقرار السلم والأمن الدولي. أما الالتزام القانوني في المساهمة في الإجراءات الجماعية لقمع الحرب ، حتى ولو طلبها المجلس من دولة محايدة فهو غير موجود أصلاً لتعليق الميثاق نفاذه على قيام المجلس بمقد الاتفاقات العسكرية اللازمة مع الدول الأعضاء - وهي اتفاقات لم يتم عقدها حتى الآن - وحينئذ فالحياد موجود ويمكن قانوناً وفماً . وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة لا يعترف صراحة بنظام الحياد إلا أن هذا النظام بشكليه الدائم والمؤقت يمكن تواجده ترتيباً على إجراءات الأمن الاختيارية الواردة في الميثاق ، وعلى تصريح الميثاق بمجواز استخدام القوة في أحوال معينة . وإذن فنظام الحياد ليس استثناء أو خروجاً على نظام الأمن الجماعي بصورته الحالية ، وليس هو فقط أحد أشكال هذا النظام ، وإنما هو نظام قانوني قائم بذاته يكمل عمل النظام الأول بصورته الناقصة التي نص عليها الميثاق ، فكل منهما يهدف إلى تحقيق هدف المحافظة على السلم إلا أن الأول أثره عام والثاني أثره محدود في نطاق معين .

الفرض من الحياد :

تتخذ الدول موقف الحياد لتجنب نفسها ويلات حرب لا مصلحة لها في الدخول فيها ، ولا فائدة تجنيها من ورائها . وتلتزم مقابل ذلك بالامتناع عن تقديم المساعدة لأي من طرفي الحرب ، وبعدم التحيز لأحدهما ضد الآخر ، وهذا هو هدف الحياد المؤقت (١) .

أنواع الحياد :

الواقع أن الحياد من نوع واحد ، الحقوق فيه واحدة للدول جميعاً ،

(١) رسالة تطور مبدأ الحياد : ص ٢٦ ، ٣٣٤ ، أبو هيف : ٦٧٩ ، ٦٨٨ .

والواجبات كذلك . وإنما جرت الأقسام بذكر تقسيمات مختلفة للحيداد ، بعضها لا يعبر عن اختلاف في طبيعة النظام ، وبعضها وإن كان فيما يعبر يعبر عن اختلاف في طبيعة الحيداد أو في مشتملاته ، إلا أنه لم يعد يعبر عن حقيقة واقعة في الوقت الحاضر . (١)

وسنبين هنا الفرق بين نوعين من الحيداد فقط ، هما الحيداد الدائم والحيداد المؤقت حتى نتعرف على حكم الإسلام فيها .

الحيداد العادي المؤقت أو الحيداد بالإرادة المنفردة : مؤداه بقاء الدولة بعيداً عن حرب قائمة بين دولتين أو أكثر ، وامتناعها عن مساعدة أحد الفريقين المتحاربين ضد الآخر مقابل عدم إلحاقها في القتال القائم وتجنّبها ويلاته . واذن فقواعد الحيداد تفرض وجود حالة حرب بالمعنى المتعارف عليه قانوناً ، وتمتنع الدولة المحايدة عن الاشتراك في القتال ، وقواعد الحيداد تخاطب الدول ذات السيادة (لا الأفراد) والحيداد لا يوجد ولا يستمر إلا بناء على رغبة الدول المحايدة ، وهذه هي خواص الحيداد .

أما الحيداد الدائم : فهو مركز قانوني توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، وتترتب عليه من جانبها التزامات تقيد في بعض النواحي حريتها في ممارسة سيادتها الخارجية . فهو يحرم عليها الاشتراك في أي حرب ضد أي دولة ، إلا إذا كان ذلك لدفع اعتداء واقع عليها مباشرة ، ولا يكون وضع الدولة في حيداد دائم إلا بمقتضى معاهدة تشترك فيها مع دول أخرى . تعتبر ضامنة لهذا الحيداد (٢)

(١) أوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ - ٥٢٩ ، جنينة : ص ٤٥٧ .

(٢) أوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ ، رسالة تطور مبدأ الحيداد للدكتور حامد سلطان : ص ١٢٣ ، أبو هيف : ص ١٩٨ ، النظرية المعاصرة للحيداد للدكتور مائقة راتب في مجلة القانون لسنة ١٩٦٢ : ص ١٩٣ - ١٩٨ وما بعدها .

فالفرق بين الحيادين ليس مجرد فرق في مدة الحياد ، بمعنى أن الحياد العادي يكون مؤقتاً ، في حين أن الحياد الدائم يبقى ما بقيت الدولة ، ولكنه فرق في طبيعة كل منها . فالحالة الأولى : حالة عرضية لا تترتب إلا عند وجود حرب وثبوت عدم اشتراك الدولة فيها . والحالة الثانية : حالة دائمة تترتب ، لا على وجود حرب أو عدم وجودها ، وإنما على معاهدة سابقة تلزم فيها الدولة المحايدة حياداً دائماً بعدم الدخول في حرب أو إتيان عمل يجبرها إلى الحرب (١) . وكذلك لا يجوز لها ترك هذا الحياد إلا في ظروف معينة ، ويلتزم المحاربون باحترام حقوقها وعدم الاعتداء على أقاليمها (٢) .

وهناك دولتان باقيتان في حالة حياد دائم في الوقت الحالي : هما سويسرا الذي بدأ حيادها سنة ١٨١٥ م بإقراره في مؤتمر فيينا ، والنمسا التي قرر دستورهما سنة ١٩٥٦ وضعها في حالة حياد دائم ، وقامت بإعلان حيادها للدول المختلفة التي وافقت عليه (٣) . والسبب في انكماش فكرة الحياد أن الدول المتحاربة لم تحترم نظام الحياد ، فقد انتهك الحلفاء في الحرب العالمية الأولى حياد الدول المحايدة ، مثل بلجيكا والوكسمبورغ ، وأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واكتسوا بنار الحرب . وتكرر الأمر في الحرب العالمية الثانية ، حتى إن هذه الحرب عصفت بجميع أصول الحياد الثابتة ، ولا سيما في الولايات المتحدة (٤) .

(١) جينينة (قانون الحرب) : ص ٤٥٩ ، سفارلين : ص ٣٧١ .

(٢) بحث الدكتور عائشة راتب ، المرجع السابق : ص ٢٠٤ .

(٣) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٢٦٦ ، النظرية

المعاصرة للحياد ، المرجع السابق : ص ٢٠٣ .

(٤) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ ، سفارلين : ص ٣٦٤ ، حقيقة الحرب العالمية

لموريل : ص ٥٤ .

هذا هو الحياد في القانون الدولي منذ نشأة نظامه إلى الحد الذي تطور اليه في الوقت الحاضر .

فما هو موقف الاسلام بالنسبة لنظام الحياد ؟

الواقع أن الحياد كنظام قانوني ومن خصائص سيادة الدولة لم يعرف إلا حديثاً كما لاحظنا في تاريخ الحياد ، ولكننا نلتبس في الاسلام وجود فكرة لمبدأ الحياد تشبه نظام الحياد الحالي ، نعرف مدى إقرار هذا النظام من الناحية الشرعية ، وعندئذ فالذي نطلق عليه صفة الحياد قبل ظهوره كنظام قانوني : هو الحياد المستبر كواقعة مادية سياسية ، ولكن الشرع أقره لوجود حالة سلام في بعض البلاد كالحبشة ونحوها . وقد عرفنا سابقاً أن المصور القديمة عرفت الحياد كواقعة مادية سياسية ، إلا أنها كما يبدو ، لم تعرفه كنظام قانوني من نظم القانون الدولي إلا في أواخر المصور الوسطى حينما نادى جروسيوس بنظرية الحروب العادلة والحروب غير العادلة .

وإذا كان الإسلام يمتدح بالحياد كواقعة مادية فإنه لا مانع في رأينا من الاعتراف به كنظام قانوني ؛ لأن العبرة بالنتائج . وأدلة ذلك تظهر مما يأتي :

بناء على ما حققناه قريباً من أن الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هي السلم ، وأن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ بسبب الحرب ، وليس شرعاً دائماً ، فإننا نقرر مشروعية مظهر حديثاً من مبدأ الحياد « في الإسلام » ودليلنا على ذلك في الجملة :

هو القرآن الكريم . يقول الله عز وجل « فالكم في المناقنين فثنين والله أركسهم ... ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكوفون سواء فلا

تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله ، فإن تولوا فخذوهم
واقتلوا حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً . إلا الذين
يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن
يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم ، فإن
اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليك السلم ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً .. (١) .

ومعنى أركسهم : ردهم إلى الكفر والقتال ، يصلون : يتصلون ، حصرت
صدورهم : ضاقت عن قتالكم وقتال قومهم ، السلم : الاستسلام والسلام .

نزلت هذه الآية بعد فتح مكة بعد أن انقطعت الحروب ، فهي من
الآيات المحسكات التي لم يتطرق إليها النسخ (٢) . وهي تعني أن الله تعالى
أوجب قتل غير المسلم في الحرب ، إلا إذا كان معاهداً أو داخل في حكم
المعاهد (بأن كان حليفاً لمعاهد لنا) ، أو تاركاً للقتال ، فإن هؤلاء لا يجوز
قتلهم . وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الذين استثناهم الله تعالى : هم من
الكفار الذين كانوا كلهم حرباً للمؤمنين ، يقتلون كل مسلم ظفروا به إذا
لم يمنعه أحد ، فشرع الله للمؤمنين معاملتهم بمثل ذلك ، وأن يقتلوهم حيث
وجدوهم إلا من استغنى ، وهم من تؤمن غائلتهم ، بأحد أمرين :

أحدهما : أن يتصلوا بقوم معاهدين للمسلمين على عدم الاعتداء ، فينضموا
إليهم ويلتحقوا بهدمهم فيصبحوا في حكم المعاهدين .

ثانيهما : أن يجيئوا المسلمين مسالماً ، وقد ضاقت صدورهم بقتالهم وقتال
قومهم ، فيعلنوا تمسكهم بالحياة . وهو نص الآية « أو جاءوكم حصرت

(١) النساء : ٨٩ - ٩١

(٢) راجع التاسخ والمنسوخ في القرآن لابي جعفر النحاس : ص ١١١ .

صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، فلا يصح حينئذ قتالهم . فقوله « أو جاءوكم » مملووف على صلة « الذين يصلون » كأنه قيل : إلا الذين يصلون بالمهادين أو الذين لا يقاتلونكم . قال الزخشي : والوجه المثل على الصلة لا على صفة « قوم » لقوله تعالى « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » بصد قوله « فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم » ، فقرر أن كفهم عن القتال أحد سببي استحقاقهم لنفي التمرض عنهم وترك الإيقاع بهم ، وم بنو مدليج جاءوا رسول الله ﷺ غير مقاتلين ، وعاهدوه ألا يسيروا عليه كما جاء في صلح خالد بن الوليد لهم (١) . وقال الرازي : « إن النبي ﷺ وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عامر السلمي على ألا يسيروا ولا يعين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله جواره ... » (٢) .

فالأية نص واضح في تقرير مبدأ الحياد المعروف حديثاً ، ويتفق مع روح الدعوة الإسلامية التي انتشرت بطريق السلم ، واعتبرت الحرب ضرورة لدفع العدوان . فاذا امتنع العدوان وانتم غير المسلمين جانب السلم مع

(١) وكون الآية نزلت في قبيلة وهي (بنو مدليج) يستدل منه على أن الدولة في العصر الحديث أن تتخذ مثل هذا الموقف إذ لا معنى للتخصيص بأن الآية بالنسبة للأفراد فقط ، فلفظ الآية « إلا الذين يصلون » عام لا جدائه باسم الموصول وهو من صميم الصوم ، وقد أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على الصوم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ولم يرد تخصيص الآية هنا . انظر أسول الفقه للشيخ عبد الحفري : ص ١٨٤ - ١٨٧) .

(٢) انظر فيما يختص بالآية تفسير الطبري : ص ١١٦ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٤١٥ ، تفسير الرازي : ٣ ص ٢٨٢ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣١٥ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٣١ ، تفسير الألوسي : ٥ ص ١٠٩ وما بعدها ، أسباب النزول للنيسابوري : ص ١٢٥ ، تفسير المنار . ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ، تفسير القاسمي « محاسن التأويل » ص ١٤٣٩ .

المسلمين ، سارت العلاقات سيراً طبيعياً ، دون أن يكدر صفوها شيء .
« ومعاهدات الحياد مشروعة في الإسلام بدلائل مستقلة من نحو هذه
الآيات ، والصلح جائز إذا كان وسيلة إلى الوقوف موقف الحياد في قتال
المسلمين عدوا ذا شوكة » (١) .

ولا غرابة فيما فهمناه من هذه الآيات فهي تتفق مع الأصل العام في
القتال في سورة البقرة وغيرها ، قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ولا تعتدوا » (٢) .

وإذا كان القرآن يقرر مبدأ الحياد ، فما هو نوع هذا الحياد بحسب
ما هو معروف في القانون الدولي ؟

يرى الأستاذ مجيد خدوري : أن الحياد بالمعنى المعروف اليوم : وهو
« أن تظن الدولة بحض إرادتها حيادها نحو قوتين أو أكثر من القوى
المتحاربة » ليس مسموحاً به لدى الفقهاء المسلمين ، لأنهم قرروا أن الإسلام
ينبغي أن يكون في حرب دائمة مع أي دولة ترفض أن تدعن لشروطه ،
إما بالخضوع للحكم الإسلامي ، أو بقبول تسوية سلمية مؤقتة ، لأن الدنيا
قسمان : دار إسلام ودار حرب .

وبناء على هذا فقد قرر الفقهاء - على حد قوله - أنه لا يجوز لقطر
أن يتخذ موقفاً حيادياً بين الدارين بدون موافقة الإسلام . ثم يعود
فيقول : لقد وجدت حالات حياد قائمة على أساس اعتبارات عملية تكون
قسماً مستقلاً من السلم يسمى دار الحياد أو عالم الحياد : وهي البلاد التي

(١) انظر رسالة الدكتور ابراهيم عبد الحميد لنيل شهادة تخصص الماد من الازهر وموضوعها
« العلاقات الدولية العامة في الاسلام » .
(٢) البقرة : ١٩٠

يوافق الإسلام على إعفائها من الجهاد . وهذا على وجه الدقة ليس هو
حياد اليوم ، وإنما يمكن أن يقال : إن الحياد المفروض هو المسموح به
في الإسلام^(١).

وقد ذكر الأستاذ خدوري أمثلة ثلاثة للحياد المبني على اعتبارات عملية :
أولاً - حالة اثيوبييا (الحبشة) : إن المسلمين لم يعتبروا الحبشة من
دار الحرب ، بناء على ما كان هناك من علاقات طيبة بين المسلمين الأوائل
وبين بلاد الحبشة ، فقد أكرم النجاشي المهاجرين إليه ، وحمام من كل أذى
من قريش ، وأحسن الرد على كتاب الرسول ﷺ إليه الذي يدعو فيه
إلى الإسلام في السنة الثامنة للهجرة ، فأسلم ، ولذا ورد في الحديث عن
رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال - فيما رواه أبو داود والنسائي والبيهقي
والحاكم^(٢) - «دعوا الحبشة ماودعوكم (تركوكم) ، واتركوا الترك ماتركوكم» .
وروى النسائي والبيهقي والطبراني عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن
النبي ﷺ قال : «تركوا الحبشة ماتركوكم فإنه لا يستخرج كنز الكعبة
إلا ذو السويقتين من الحبشة»^(٣) . قال الإمام مالك : « لا يجوز ابتداء
الحبشة بالحرب ولا الترك لما روي من الحديث السابق . وقد مثل
مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك لكن قال : لم يزل الناس
يتحامون غزوم»^(٤).

(١) الحرب والسلام في الشريعة الإسلامية ، خدوري : ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) هو محمد بن عبد الله النيسابوري الشهير بالحاكم ، وعرف ابن السمع ، أبو عبد الله ،
من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه ، مولده ووفاته بنيسابور ، توفي سنة (٤٠٥ هـ) .

(٣) سنن النسائي : ٦ ص ٤٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٧٦ ، سنن أبي داود : ٤ ص ١٦٢ ،
منتخب كنز العمال من مستند أحمد : ص ٢٩٦ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٠٤ .

(٤) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

وبما أن أحكام الإسلام لم تكن نافذة في بلاد الحبشة (وهي القاعدة التي بها تصير الدار إسلامية) فلا يمكن اعتبار الحبشة من دار الإسلام، ولا هي من دار الحرب لموادعة الإسلام لها . وعلى هذا فهي يمكن أن تدعى بما يسمى في عصرنا هذا « دار الحياد أو عالم الحياد »^(١) . أي لا يمتنى الحياد القانوني المعروف اليوم وإنما يمتنى وجود حالة مغايرة لحكم دار الحرب ودار الإسلام معاً :

ثانياً — حالة بلاد النوبة :

حاصر المسلمون في عهد عمرو بن العاص نوبة مصر، فلقوا قتالاً شديداً ولم يتمكنوا من فتحها لمهارة سكانها في الرمي ، حتى سموا « رمة الحدق » وظل الأمر كذلك حتى ولي مصر عبد الله بن أبي سرح^(٢) ، فسأله الصلح والموادعة ، فأجابهم إلى ذلك على غير جزية ، لكن على إهداء ثلثائة رأس في كل سنة ، وفي رواية أربعائة ، وعلى أن يهدي المسلمون إليهم طاماً بقدر ذلك . قال ابن لهيعة^(٣) : وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من الولاة والأمراء وأقره عمر بن عبد العزيز نظراً منه للمسلمين وإبقاء عليهم^(٤) . وكان هذا الصلح بمثابة اتفاق تجاري تبادلي ، لأنه حين الدفع كان كل من المسلمين والنوبيين يقدمون إضافات أخرى على ما اتفق عليه .

(١) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٥٣ - ٢٥٨ .

(٢) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي الساسري ، فاتح أفريقية ، وفارس بني ماسر ، من أبطال الصحابة ، كان من كتاب الوحي لآل النبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (٣٧هـ) .

(٣) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن لهيعة بن عقبة بن لهيعة ، الحضرمي ، كان مكثراً من الحديث والاختبار والرواية . قال ابن سعد : إنه كان ضعيفاً ، توفي بمصر سنة (١٧٤ هـ) .

(٤) فتوح البلدان للبلاذري : ص ٢٤٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٣٠ .

آثار الحرب - ١٤

وتظهر الصفة التبادلية ليس في النواحي الاقتصادية فقط ، وإنما في الشروط القانونية والسياسية أيضاً ، كتأمين السياح واحترام الرسائل والتقاليد الدينية في بلاد كل منهم ، بل في ميثاق عدم الاعتداء من كلا الجانبين . ولم يحدد للماهدة أجل معين ، وكانت تتجدد ضمناً أو علناً في كل سنة حين تقديم الهدايا . واستمرت المعاهدة أكثر من ستائة سنة حتى الحكم الفاطمي في مصر .

وتختلف حالة النوبة عن حالة أثيوبيا من ناحيتين هامتين :

الاولى — هي أن الإسلام لم يقرر إعفاء النوبة من الجهاد كما فعل بالنسبة للحبشة ، ولكنها في الواقع لم تتعرض لهجوم من قبل المسلمين طيلة مدة سريان المعاهدة ، إلا مرة حدث فيها نبذ العهد ثم عادت العلاقات إلى ما كانت عليه .

الثانية — لم تبق النوبة على وضعها دون جهاد باختيار المسلمين ، وإنما لم يتمكنوا من فتحها .

وعلى ذلك لم تكن النوبة معتبرة من دار الإسلام لعدم نفاذ أحكام الشريعة فيها ، ولا من دار العهد كما هو رأي الشافعي ، لعدم وجود علاقة الخضوع والنبعة ، وإنما كان ما يدفعه أهل النوبة على أساس المعاملة بالمثل ، وعلى سبيل العلاقات التجارية التي يتسكفأ فيها الطرفان .

وإذن فمركز بلاد النوبة يشبه من بعض الوجوه مركز أثيوبيا، ولكنه حدد وضعه بمقتضى معاهدة بين المسلمين وأهل النوبة ، مما يجعل هذه الحالة من حالات « الحياد المفروض » وتعتبر بلاد النوبة بلداً محايداً (١) .

(١) راجع الحرب والسلم للاستاذ خدوري : ص ٢٥٩ - ٢٦١

ثالثاً — حالة قبرص :

قبرص مثل آخر من أمثلة ما يسمى « بالحياد » في الإسلام .. كانت قبرص جزيرة خاضعة للبيزنطيين حينما هاجمها معاوية بن أبي سفيان (١) في عهد عثمان بن عفان (٢) في سنة ٢٨ هـ / ٦٤٨ م ويقال في سنة ٢٩ . فلما سار المسلمون إليها صالحهم أهلها بموافقة معاوية على سبعة آلاف ومائتي دينار كل سنة ، يؤدون إلى الروم مثلها . فهم يؤدون خراجين لا يمنعهم المسلمون عن ذلك . وليس على المسلمين منهم ممن أرادهم ممن وراهم ، وعليهم أن يؤذوا المسلمين بمسير عدوم من الروم ، ويكون طريق المسلمين إلى العدو عليهم . فكان المسلمون إذا ركبوا البحر لم يمرضوا لهم ، ولم ينصرم أهل قبرص ولم ينصروا عليهم .

فلما كانت سنة ٣٢ هـ أعانوا الروم على الغزاة في البحر بمراكب أعطوهم إياها ، فغزاهم معاوية في سنة ٣٣ هـ / ٦٥٤ م في خمسمائة مركب ، ففتح قبرص عنوة ، فقتل وسبى ثم أفرهم على صلحهم (٣) .

(١) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي . مؤسس الدولة الأموية في الشام ، وأحد دهاة العرب المتميزين الكبار ، كان فصيحاً حليماً وقوراً ، سلمه الحسن بن علي الخليفة سنة ٤١ هـ ، مات في دمشق سنة ٦٠ هـ .

(٢) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية ، من قريش أمير المؤمنين ، ذو النورين ، ثالث الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، من كبار الرجال الذين اعترف بهم الإسلام في عهد ظهوره ، لقب بذي النورين لتزوجه بنتي النبي صلى الله عليه وسلم : رقية ثم أم كلثوم . قتل صبيحة عيد الأضحى وهو يقرأ القرآن ، في بيته بالمدينة سنة (٣٥ هـ) .

(٣) تاريخ الكامل لابن الأثير - ٣ ص ٣٧ ، فتوح البلدان : ص ١٦٠ : الأموال :

وفي أثناء قولي عبد الملك بن صالح^(١) ولاية قبرص أحدثوا حدثاً في ولايته بقيام طائفة منهم بثورة ، ربما كانت بتحريض البيزنطيين ، فاستشار عبد الملك الفقهاء في شأنهم لإلغاء معاهدتهم ، لنكثهم العهد بذلك فأشار عليه أكثر الفقهاء — منهم الإمام مالك — بالإبقاء على العهد والكف عنهم^(٢) .

إزاء وجود قوتين متنافستين للسيطرة على البحر الأبيض المتوسط : وهم المسلمون والبيزنطيون ، وبسبب وجود معاهدات بين قبرص وهاتين الدولتين الكبيرتين بما تضمنته من التزامات متساوية نحوهما ، فإن ذلك أوجد مركزاً وسطاً محايداً لقبرص . ولتوضيح هذا المركز القانوني نذكر ناحيتين :

الأولى - وهي أنه لم تكن قبرص دولة تابعة للإسلام وحده وإنما للروم أيضاً ، فكان نقضها للمعاهدة بالنسبة للمسلمين وعدم قيامها بالتزاماتها نحوهم ، اعتماداً منها على الروم ، كان ذلك سبباً في إيجاد حالة خاصة لها ، وفي مركز وسط بين دولتين عظيمتين بسبب تنافسها عليهما .

الثانية - بالرغم من أن قبرص كانت تدفع خراجاً إلى المسلمين ، فسكانها لم يكونوا أهل ذمة كما قرر موسى بن عيينة^(٣) الذي سأله عبد الملك بن صالح عن شأنها حين قيام فتنة فيها . ولذلك ظل المسلمون

(١) هو عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس ، أمير من بني العباس ، كان من أنصح الناس وأخطيم ، له مهابة وجلالة ، تولى عدة إمارات في عهد العباسيين ، وتوفي سنة ١٩٦ هـ .

(٢) راجع الأموال : ص ١٧١ .

(٣) هو موسى بن كعب بن عيينة التميمي ، أبو عيينة ، من كبار القواد ، وأحد الرجال الذين رفعوا عماد الدولة العباسية وهدموا أركان الدولة الأموية ، توفي سنة (١٤١ هـ) .

محافظين على المعاهدة ، رغم نقل القبرسيين أخبار المسلمين وأسراهم إلى عدوهم مما لا يتفق وعقد الذمة لو كانوا ذبيين .

ورغم وجود معاهدة بين المسلمين وقبرص ، فلم تعتبر قبرص جزءاً من دار الإسلام ، ولا كانت أحكام الشريعة نافذة في بلادهم ، ولم تكن أيضاً من دار الحرب لأن المسلمين كالبيزنطيين تعاهدوا على أن ينتموا من مهاجمة قبرص ، وفي الوقت ذاته لم تكن خارجة عن منطقة دار الحرب ، نظراً لموقفها الحسن من الإسلام كما هو شأن الحبشة ، أو بسبب مقاومتها القوة الإسلامية كما هو حال النوبة .

وهكذا اعتبرت قبرص من قبل المسلمين والبيزنطيين ولاية محابدة ، ومركزها في تقدير الإسلام واقع في القسم الخاص بعالم الحياد أو دنيا الحياد (١) .

ملاحظتنا على رأي الأستاذ خدوري : مع اعترافنا بأن الحياد لم يكن في عهد الإسلام قد ظهر كنظام قانوني ؛ إذ لم يكن هناك إدراك لمعنى الحياد نتيجة قيام شبه علاقات ودية ، فإننا نقدر للأستاذ خدوري محاولته في التعرف على حالات في الإسلام تشبه عملياً وضع المحابدين اليوم وإن لم يكن لهم وضع قانوني يحدد لهم واجباتهم وحقوقهم ، ولكننا نختلف معه في تأصيل هذه الحالات وإرجاعها إلى مصدرها الشرعي ، فهو يعتبر وجود فكرة الحياد على أنه واقعة مادية « في أثيوبيا والنوبة وقبرص » - مبنياً على اعتبارات واقعية ، وليس بناء على أصل شرعي (أي أن الشرع في تقديره لا يقرها) . ومرجع ذلك تأثره بالفكرة القائلة : إن دار الإسلام تظل في حرب دائمة مع سكان دار الحرب ، حتى يتم القضاء على

الكفار أو قبولهم التبعة لحكم الإسلام ، وباعتبار أن الدنيا داران فلا يكون هناك مجال للاعتراف شرعاً بما يسمى بحالة الحياد .

ونحن قد فندنا سابقاً دعوى الحروب الدائمة في الإسلام واثبتنا إلى أن الحرب ضرورة تنتهي بانتهاء الفرض منها ، وهو دفع العدوان والمحافظة على حق البقاء وحماية شرف الدعوة ، ثم تعود العلاقات مع غير المسلمين إلى الأصل الطبيعي وهو السلم . والسلم له صفة الدوام والاستمرار وليس مجرد مرحلة استثنائية قصيرة لاستئناف الحرب مرة أخرى (١) ، لأن الأصل في العلاقات هي السلم وليس الحرب كما حققناه سابقاً .

ونمارض أيضاً في أن نالسميه بحياة الحبشة وقبرص والنوبة كان مبنياً على مجرد الاعتراف بالأمر الواقع ، ذلك أن الإسلام في مبدأ أمره كان حريصاً على أن تكون مختلف قضايا مستمدة من أصل شرعي ، فبالنسبة للحبشة سنة الرسول الفعلية حجة في الموضوع .

وأما النوبة وقبرص فكان مركزهما محدداً على أساس معاهدة ، والمعاهدات مشروعة في الإسلام ، فالحبشة وبلاد الترك رغم أنها داخلية تحت عموم الأمر بالقتال : « وقاتلوا المشركين كافة » (٢) ، فإن الرسول ﷺ لم يأذن بمحاربتها ، وذلك بناء على أصل شرعي آخر : هو أنها التزمت جانب السلم مع المسلمين ، وحافظت على علاقات الود والصداقة معهم ، وأسلم النجاشي ملكها . وهذا قدر كاف في غرس نواة لنشر الدعوة الإسلامية التي تمجد في فتح مجالات لها بطرق سلمية قبل كل شيء .

والعلاقة ببلاد النوبة نظمت على أساس معاهدة ، وإلا كان بإمكان

(١) المرجع السابق ، خدوري - ص ٢٦٧ .

(٢) تفسير الألوسي : ١٠ ص ٥٠ .

المسلمين أن يحشدوا الجيوش الجرارة لفتحها طيلة الستائة سنة ، مدة بقاء
المعاهدة لولا وجود المعاهدة. ودليل ذلك ما روي عن يزيد بن أبي حبيب (١)
قال : « ليس بيننا وبين الأسود عهد ولا ميثاق إنما هي هدنة بيننا وبينهم
على أن نعطيهم شيئاً من قمح وعدس ، ويمطوننا رقيقاً (٢) ، فلا بأس
بشراء رقيقهم منهم أو من غيرهم (٣) . »

وكذلك الملاقة بقبرص كانت منظمة بمعاهدة بدليل أن أهلها طلبوا
الصلح فصالحهم معاوية بن أبي سفيان (٤) ،

فهذه الحالات التي اعتبرها الأستاذ خدوري في حالة حياد ترجع إلى
أصل شرعي في رأينا ، بدليل ما أوردناه من نصوص القرآن في أنه
يقر بوجود بعض الكفار في مركز محايد . ولا يقتصر الامر على هذه
الأمثلة ، فهناك أمثلة أخرى في الموضوع ذاته :

(١) هو يزيد بن سويد الأزدي بالولاء ، المصري ، مفتي أهل مصر في صدر الاسلام وأول
من أظهر علوم الدين والفقه بها توفي سنة ١٢٨ هـ .

(٢) أسباب الرق في المرائع القديمة إما أن ترجع إلى فكرة الجزاء مديناً أم جنائياً أو
فكرة التعاقد الاختياري ، فكان للشخص أن يبيع نفسه وكان للأب أن يبيع أولاده باعتبارهم أرقاء
حتى يتخلص من الاتفاق عليهم ، وأما أن يرجع إلى حكم القوة ، وقد منعت الحرية الإسلامية
هذه الأسباب ما عدا الحرب بشرط أن تكون حرباً شرعية عادلة ضد المعتدين وأن تتحقق الغلبة
للمسلمين ثم لا يقبل الأسرى الاسلام أو العهد ، والفرع لا يبيع أن يسترق مسلم أصلاً ولا شخص
حر وإن كان غير مسلم .

(راجع عوارض الاهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٤ - ٣٦ ، المختارات الفتحية :
ص ٦٢ ، الاسلام دين الفطرة : ص ٧٩ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد
سلام مذكور : ص ٤٣)

(٣) فتوح البلدان - ص ٢٤٦

(٤) نفس المرجع السابق - ص ١٦٠

١ — ورد في السيرة أن النبي ﷺ اتفق مع بني ضمرة على أن يكونوا في حالة حياد بينه وبين قريش ، وهذا نص المهادنة : « خرج رسول الله ﷺ لاثنتي عشرة ليلة مضت من صفر ، السنة الثانية للهجرة في سبعين رجلاً ، ليس فيهم أنصاري ، يريد قريشاً وبني ضمرة ، فاتفق له موادة سيد بني ضمرة ، وهو مجدي بن عمرو ، واستقرت المصالحمة على أن « لا يفزو بني ضمرة ولا يفزونه ، ولا يكثرؤا عليه جمعاً ، ولا يمينوا عليه عدوا » . وكتب بينه وبينهم كتاباً (١) . وقواعد الحياد وإن كانت تخاطب الدول ذات السيادة لا الأفراد أي ولا القبائل فإننا نستدل بهذا على مجرد تقرير مشروعية المبدأ ثم يطبق على صورة أوسع .

٢ — في عهد عمر بن الخطاب صالح العرب الجراجمة (٢) الجبليسة الساكنة على حدود سورية ، حينما فتحوا الشام على أن يكونوا أعواناً للمسلمين ، وعيوناً ضد الروم على شريطة ألا يطلب منهم الجزية (٣) .

٣ — أعطى معاوية بن أبي سفيان عهداً للأرمن سنة ٦٥٣ م اعتبر أساساً شرعياً لاستقلال الأرمن الداخلي ، أعفاهم فيه من الجزية مدة ثلاث سنين (٤) ، على أن يقوموا بحاجة خمسة عشر ألف فارس منهم ، وإذا أغار

(١) راجع طبقات ابن سعد — ٢ ص ٣ ومخطوط سيرة ابن سيد الناس : ٤ ق ٦٨ ب ، زاد المعاد : ٢ ص ١١٦ .

(٢) الجراجمة — جمع جرجومة وهي مدينة على جبل اللكام عند معدن الزاج بين يباس (قرية ساحلية على خليج إسوس عند سفح جبل اللكام ، ومحلة على الطريق بين المصيصة والاسكندرونة في تركيا) وهوق ، ويقال : إن الجراجمة جمع جرجومة اسم أهل هذه المدينة ، والظاهر أن هذا الاسم القديم ظل متعلقاً بهذه المدينة ، وكان للجراجمة شأن في أثناء الفتح العربي وفي عهد الأيوبيين .

(راجع دائرة المعارف الإسلامية — ٦٨ ص ٣١٨)

(٣) فتوح البلدان — ص ١٥٩

(٤) فتوح البلدان — ص ٢٠٩ وما بعدها ، الشرع الدولي في الاسلام : ص ١٢٩

عليها الروم أمدها بكل ما تريده من نجدات .

هذه هي أمثلة أخرى من الحياد في الإسلام ؛ إذ أنت الحقوق والواجبات التي تقررها تشبه تلك التي يرتبها نظام الحياد المعروف اليوم ، إلا أنه يلاحظ أن المعاهدات التي نظمت علاقة المسلمين بالمهاجرين ، ليس من الضروري أن تكون على أساس الجزية ، وإنما الهدف الأول من المعاهدة ضمان توفر السلام مما يجعلنا نقرر أن المعاهدات أصل عام في الإسلام ، وليست أمراً استثنائياً من حالة الحرب كما يرى الاستاذ خدوري ، وحينئذ يمكن أن تنتظم المعاهدات جميع العلاقات مع غير المسلمين ، وتعتبر دينياً الحياد داخلة في دار المهد كما هو اصطلاح الشافعي رضي الله عنه .

وعلى هذا فالحياد المادي المؤقت الذي تتخذه الدولة بمحض اختيارها لإزاء حرب بالذات وأثناءها لا مانع من الاعتراف به شرعاً ؛ لأنه يجب للمسلمين خطراً آخر ، فلولا التزام جانب الحياد لكان المسلمون في قلق بالنسبة لهذا البلد المحايد عند قيام حرب مع بلد آخر .

أما الحياد الدائم الذي توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، فهو يتفق أيضاً مع وجهة النظر الإسلامية التي تقيم علاقاتها الدائمة مع غير المسلمين على أساس المعاهدات .

فالحياد الذي كان يقره الإسلام في حالة قيام الحرب مع الأمم السابقة : هو ما يعرف في القانون الدولي « بالحياد التماقدي » وهو الحياد الذي يتم باتفاق دولة مع دولة أخرى^(١) . وليس هو الحياد الدائم الذي سبق أن شرحناه ، أو الحياد المفروض (كما يرى الاستاذ خدوري) وهو الذي يطبق على

(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنيبة : ص ٤٥٩ ، النظرية المعاصرة للحياد للدكتورة عائشة راتب ، المرحم السابق : ص ٢٠٠

بعض المناطق بقصد منع اتخاذ أي تدبير عسكري فيه-١ ، كما كان حال قناة السويس بمقتضى اتفاقية القسطنطينية عام ١٨٨٨ م . وإذا كان الجهاد في الإسلام لا يتم إلا باتفاق فإن الحياد اليوم لا يظهر في العمل أي (النطاق المادي) إلا بعد اعتراف كل من الدول المحاربة ، سواء صراحة أو ضمناً بموقف عدم الانحياز ، وهي في ذلك تتمتع بالسلطة المطلقة في التقدير . (١) والحياد الدائم لا يتم إلا بماهدة دولية كما عرفنا .

وكختام لهذا الفصل من دواستنا نرسم صورة المجتمع الدولي الإسلامي الحاضر على النحو الآتي :

إن كان المسلمون اليوم مرتبطين بماهدة مع دولة أخرى بمحض إرادتهم ، فلا يجوز لهم إعلان الحرب عليهم ما دامت الماهدة نافذة إلا إذا بدأ غيرهم بالدوان كما حصل في المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وهذا هو حال الدول غير الإسلامية التي يضمها والمسلمين اليوم ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على منع الحروب بين الدول الأعضاء في المنظمة (٢) . فإن لم تكن هناك معاهدة فالحكام المسلمون هم الذين يرتبط بهم حق تقدير إعلان الحرب بعد اتفاقهم على سياسة موحدة . وإذا اقتطع جزء من أرض المسلمين أودم بلادهم عدو ، فيجب على كافة المسلمين في أقطار الأرض أن يسارعوا إلى طرد الدخيل من وطنهم وحينئذ يعتبر الجهاد فرض عين في سبيل الله .

أما تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين : فليس له سند شرعي وإنما هو تقرير لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم في عصر الاجتهاد الفقهي وما بعده .

(١) انظر بحث النظرية المعاصرة للحياد المرجع السابق ١ ص ١٩٦

(٢) انظر تفسير المنار - ص ٣٢٥

وقد اتهمنا من ذلك إلى أن دار الحرب وصف عارض يزول بزوال الحرب ، ثم تعود الدنيا إلى الأصل الذي كانت عليه وهو كونها داراً واحدة ، كما هو رأي الشافعي رضي الله عنه .

والحياد في عرف الإسلام إن كان عادياً مؤقتاً فهو أمر جائز ، وإن كان مؤبداً فلا يعتبر مشروعاً ما لم يتم بالاتفاق مع المسلمين ، وهذا هو حال الحياد الدائم لا ينشأ قانوناً إلا بمعاملة مع الدول الأخرى فهو حياد عقدي^(١) وهو جائز في الإسلام .

أما التزام الحياد من جانب المسلمين أثناء وجود نزاع بين غيرهم فهو أمر معروف . فلم يتدخل المسلمون يوماً ما في شأن منازعات الذين يجاورونهم كالروم والفرس في الشمال ، والقبائل العربية في نجد ، والأوس والخزرج في المدينة . وعندما فتح الرسول ﷺ مكة قال : « إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس » . والمراد من تحريمها أن تكون على الحياد ولا تجعل محلاً عسكرياً سواء بالنسبة للمسلمين أم لكفار قريش^(٢) . وهذا أوضح مثل للحياد في التاريخ .

(١) راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ١٦٠

(٢) راجع الروض الأنف : ص ٢٧٢

الفصل الثاني

أثر الحرب في العلاقات السليمة بين المسلمين وغيرهم

١ - فكرة عامة عن نظام الأمان :

الإسلام لا يمارض طبيعة الحياة ، فلا يفرض على جماعة ما أن تعيش وراء ستار حديدي منقطعة الصلات ، أو منزلة عن الجماعات الأخرى في أنحاء العالم . وإنما يقر بوجود علاقات شتى مع مختلف البلاد في حالي السلم والحرب ؛ لأن الإسلام دعوة تهدف إلى التغلغل في أي بقعة من الكرة الأرضية وإلى إقامة الروابط بين الشعوب .

وإذا كان لكل نظام أو عصر أسلوبه في حماية شخص الأجنبي عن بلده فإن الإسلام جرى على منح الأجنبي في دار الإسلام أو دار الحرب ما يسمى « بالأمان » سواء أكان بطريق شفاهي أم كتابي ، ولأي غرض ديني أو دنيوي ، حتى يسهل امتزاج الشعوب وانتقال المعارف وتمحيص فكرة الدين .

ونظام الأمان في الإسلام يتسع لكل أنواع الحماية والرعاية المعروفة حديثاً لشخص الأجنبي وماله في بلاد الإسلام ، أو لمقد الصلات السلمية بين المسلمين وغيرهم ، حتى ولو جرينا على رأي فقهاءنا القدامى في أن أصل العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب وليست السلم . وقد كانت فكرة الأمان من الأسس الهامة لتدعيم السلام ، فمثلاً كان إعطاء الأمان لوفود المسيحية في

الحروب الصليبية نتيجة التسامح الإسلامي يعتبر كأساس للمعاملات الدولية^(١).
بدل لهذا ما روي :

١ - عن سعيد بن جبير^(٢) أنه جاء رجل من المشركين إلى علي رضي الله عنه فقال :

« إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء هذا الأجل (أي الذي حدده القرآن للمشركين في سورة براءة بأربعة أشهر بعد نفضهم المهد) لسماع كلام الله أو لحاجة أخرى فهل يقتل ؟ فقال علي : لا ، إن الله تعالى قال : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى^(٣) يسمع كلام الله »^(٤) . وهذه الآية من محكم القرآن الكريم إلى يوم القيامة كما قال الحسن^(٥) ومجاهد^(٦) . وليس الأمان مقصوراً على مجرد سماع ما يتعلق بالإسلام وعقائده ، وأن مدة الأمان تنتهي بانتهاء هذا الغرض ، وإلا يظل الأمان ثابتاً للشخص طيلة الأجل الممنوح له ، رغم قيام الحرب مع قوم ذلك الشخص . قال ابن كثير في تفسير آية :

(١) راجع أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ٤٩ .

(٢) هو سعيد بن جبير الاسدي ، بالولاء ، الكوفي ، أبو عبد الله . تابعي ، كان أعلمهم على الإطلاق . وهو حفيق الأصل ، قال الإمام أحمد بن حنبل : قتل المجاج سعيداً (أي بسبب خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث على عبد الملك بن مروان) وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه . وذلك سنة ٩٥ هـ .

(٣) حتى هنا لتعطيل أي لتعطيل أمر الله لرسوله بالإجارة ، أما الاستجارة فطلقاً لأي غرض كانت ، وليست حتى هنا غائية ، وإلا لانتفى الأمان بسماع كلام الله ، وهو خلاف الإجماع (راجع تفسير الرازي : ص ٢٢٦)

(٤) التوبة - ٦

(٥) هو الحسن بن يسار البصري : أبو سعيد ، تابعي ، كان إمام أهل البصرة ، وجبرالامة في زمنه ، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك ، توفي سنة ١١٠ هـ .

(٦) تفسير الكشاف للزمخشري : ٢ ص ٢٩ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٨ .

« وإن أحد من المشركين ... ، السابقة : والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة ، أو طلب صلح ، أو مهادنة ، أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو قائبه أماناً ، أعطي أماناً . ما دام متردداً في دار الإسلام ، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه^(١) . قال القرطبي بعد ذكر هذه القصة : وهذا هو الصحيح . وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم^(٢) .

٢ — أنفذ الرسول ﷺ أماناً أم هانئ^(٣) لرجل أو رجلين من أحمائها ، فقد ذهبت عام الفتح إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله زعم ابن أمي : علي ، أنه قاتل رجلاً قد أجرته ، فلان بن هبيرة^(٤) فقال رسول الله ﷺ : قد أجرنا من أجرنا يا أم هانئ . وفي رواية : وكان الذي أجارته عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة^(٥) والحارث بن هشام بن المغيرة^(٦) كلاهما من بني

(١) تفسير ابن كثير - ٤ ص ١١٩ ، مطبعة المنار ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٧ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٨ . تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥ . تفسير القرطبي :

٨ ص ٧٦ . تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٧ .

(٣) هي فاختة بنت أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمية ، المشهورة بأم هانئ . أخت علي ابن أبي طالب ، روت عن النبي صلى الله عليه وسلم ٤٦ حديثاً . توفيت بعد سنة ٤٠ هـ (٤) هبيرة هو ابن أبي وهب بن صمر بن عائد بن صمران الخزومي ، زوج أم هانئ . بنت أبي طالب . قال الكرماني : أرادت أم هانئ ابنها من هبيرة أو ربيها وقال الزبير بن بكار : فلان بن هبيرة هو الحارث بن هشام الخزومي . وعلى كل حال نتحدد فلان بن هبيرة فيه اختلاف كثير من جهة الرواية ومن جهة التفسير . (راجع صمد القاري شرح صحيح البخاري للبيهي : ٤ ص ٦٣) .

(٥) هو عبد الله بن أبي ربيعة واسمه صمرو بن المغيرة ، وهو الذي بعثته قريش مع عمرو ابن العاص إلى الحبشة ، وهو أخو أبي جهل لأبيه . وقد أسلم وأجارته أم هانئ .

(٦) هو الحارث بن هشام بن المغيرة الخزومي القرشي ، صحابي كان شريفاً في الجاهلية والاسلام يضرب المثل ببناؤه في الحسن والشرف وغلاء المهر . وتوفي سنة (١٨ هـ) .

مخزوم^(١) ، وكذلك أجاز الرسول عليه السلام أمان ابتنته زينب^(٢) لزوجها أبي العاص بن الربيع^(٣) الذي كان قادماً بتجارة إلى المدينة ، فأصابها إحدى سرايا المسلمين^(٤) .

وبناء على ذلك فقد نص فقهاء الحنفية وغيرهم على أن الحربي إذا دخل دار الإسلام مستجيراً لفرض شرعي كسجاع كلام الله أو دخل بأمان للتجارة وجب تأمينه ، بحيث يكون محروساً في نفسه وماله إلى أن يبلغ داره التي يأمن فيها .

إذن في ظل نظام الأمان تستمر العلاقات غير العدائية مع أهل الحرب وإن كانت الحرب مسعرة أوارها .

وحق قتيبن أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم لمعرفة ما يكون جائزاً منها وما يكون ممنوعاً ، فإننا سندرس نظام الأمان من الناحيتين الشكلية والموضوعية ، إذ أنه نظام فريد في نوعه يخالف ما عليه القانون الدولي الحديث الذي يرتب على الحرب قطع جميع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال بين إقليميهما ما عدا بعض أنواع من الاتصال غير العدائي سار عليها العرف الدولي أو نصت عليها المعاهدات

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، الفسطلاني : ٥ ص ٢٢٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ .

(٢) هي زينب بنت سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب العرشيّة الهاشميّة ، كبرى بناته ، تزوج بها ابن خالتها أبو العاص بن الربيع ، وولدت له علياً وأمامة ، توفيت سنة ٨٨ هـ .

(٣) هو أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد شمس ، أمه هالة بنت خويلد أسلم بعد الهجرة ، كان من رجال مكة المدودين مالا وأمانة وتجارة مات سنة ١٢ هـ .

(٤) الروض النضير - ٤ ص ٣٠٠ .

مثل استعمال الراية البيضاء ووقف القتال لمدة محدودة لإغاثة الجرحى ودفن القتلى^(١) .

وعلى الجملة : فالأمان في الإسلام ليس يعتبر فقط بمثابة جواز سفر لدخول الإقليم وإذن بالإقامة^(٢) يتمكن به المسلمون وغيرهم من تبادل المنتجات وتقوية أواسر التعاون وزيادة التفاهم والمودة فيما بينهم^(٣) ، وإنما يعتبر أكثر من ذلك فهو عقد لفرد أو مهادنة لأكثر من فرد يصبح به المستأن كالدعي في الأمان ، إلا أنه لا يلتزم بدفع ضرائب الدولة الداخلية كالجزية مثلاً .

وبذا يثبت أن الإسلام شغوف بالسلم ، وأنه يعتبر أصل العلاقة مع غير المسلمين هي السلم وليست الحرب .

وقد ظل نظام الأمان مطبقاً في تاريخ المسلمين على مختلف العصور ، حتى إنه أصبح إعطاؤه لوفود المسيحية في الحروب الصليبية أساساً للمعاملات الدولية ، فكانت هذه الوفود تأتي إلى خيام المسلمين المحاربين المنتصرين لمفاوضتهم ، فيلقون كل تكريم وحفاوة على عكس ما كانت تفعله الممالك

(١) راجع أونباج - لوترباخت : ص ٢ ، ٤٢٦ ، بريجر : ص ١٠٠٧ ، قانون الحرب والحياد بلنينة : ص ١٠٧ ، ٤٢٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، حافظ غانم : ص ٥٩٦ .
(٢) راجع القانون الدولي الخامس للدكتور عز الدين عبد الله : ص ١٤٩ وقارن العلاقات الدولية العامة في الاسلام الدكتور ابراهيم عبد الحميد حيث يعتبر الامان مجرد جواز سفر يفيد الأمان .

(٣) انظر مجيد خدوري : ص ١٦٨ ، فإنه يقول : إن الأمان طريق لإنشاء علاقات سلمية دائمة بين المسلمين وغيرهم ، والتي لولا الأمان لسكانت تلك العلاقات مستحيلة بمقتضى قاعدة أن العلاقات الطبيعية بين البلاد الاسلامية وغيرها لم تكن سلمية .

المسيحية في الأراضي المقدسة بالمسلمين وبوفودهم وأسراهم^(١).
وسوف تعكس لنا هذه الدراسة للأمان : أن العلاقات الدولية في
الإسلام ترتكز على مبادئ العدالة واحترام الحقوق الفردية ، وضمان الحرية
الصحيحة ، وتبادل المعاملات مع غير المسلمين كافة ؛ لأن الأمان في اللغة
هو ضد الخوف ، وأما في اصطلاح الشرعيين فهو عقد يفيد ترك القتل
والقتال مع الحربيين^(٢) . أو هو كما عرفه ابن عرفة من المالكية : رفع
استباحة دم الحربى ورقه وماله حين قتاله ، أو العزم عليه مع استقراره
تحت حكم الإسلام مدة ما^(٣) .
والأمان إما عام وإما خاص^(٤) .

فالعام : ما يكون لجماعة غير محصورين كأهل ولاية ، ولا يعقده
إلا الامام أو نائبه كما في الهدنة وعقد الذمة ، لأن ذلك من المصالح
العامة التي من واجبات ولي الأمر النظر فيها على وجه صحيح .
واختصاص : ما يكون للواحد أو لعدد محصور كمشركة فنادون ، وقيل
مائة أو ثلاثمائة أو ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصاً . ويصح من كل مسلم مختار ،
وما نص عليه الحنفية من إعطاء الفرد حق تأمين أهل حصن أو مدينة
لا دليل عليه . لأن أحداث الأمان في وقائع فردية محصورة كما
سنتبين ذلك .

(١) انظر العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري - ص ٤٩ .

(٢) معنى المحتاج - ٤ ص ٢٣٦ .

(٣) الخطاب - ٣ ص ٣٦٠ ، حاشية المدوي على الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤١

(٤) معنى المحتاج : الرجوع السابق ، البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الفروق للقرافي طبعة البابي

الجلبي : ٣ ص ٢٤ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ ، الروضة البنية : ١ ص ٢٢٠ .

آثار الحرب ١٥

والعام : إما مؤقت أو مؤبد . فالوقت هو الهدنة ، والمؤبد : هو عقد الذمة . وسوف يأتي بحث ذلك .

وأما الاستثنان : فهو طلب الأمان من العدو حريياً كان أو مسلماً (١) . وقال ابن عرفة : الاستثنان : وهو المعاهدة ، تأمين حربي ينزل بنسب الأمر ينصرف بانقضائه (٢) .

والمستأمن : هو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حريياً (٣) . ومحل دراستنا هنا أصلاً هو نظام الأمان الخاص أو الفردي في أثناء القتال وما يتصل بذلك .

٢- عناصر الأمان :

الأمان : كسائر العقود لا يتمقّد إلا بتوافر عناصر أساسية من عاقد ومعقود له ، وموضوع ، وإرادة حرة ، وصيغة هي بمثابة أركان العقد . وله عناصر أخرى تبعية كالمكان والأجل والمصلحة وهي بمثابة شروط العقد . وفيما يلي سوف نتكلم عن هذه العناصر بالتفصيل ، حتى يتحدد لنا حقيقة الأمان ويبرز أثر الحرب في هذا العقد .

والكلام على ذلك في مبحثين :

المبحث الأول : العناصر الأساسية لعقد الأمان .

المبحث الثاني : العناصر التبعية للأمان .

(١) حاشية أبي السعود الحنفى - ٣ ص ٤٤٠ .

(٢) الخطاب - ٣ ص ٣٦٠ ، الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٥ .

(٣) درر الحسكام - ١ ص ٢٦٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ .

المبحث الأول

العناصر الأساسية للأمان

عناصر الأمان الأساسية : هي المؤمن والمستأمن وموضوع الأمان
أومتضاء والإرادة الحرة والصيغة .

أولاً - المؤمن :

سندرس هذا المطلب هنا على وفق ما قاله فقهاؤنا أولاً . ونناقشهم في
آرائهم ونبين الأرجح منها بحسب الدليل ، ثم نقول رأينا عموماً في الأمان
الصادر من الفرد .

يرى جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن الأمان
يصح ويلزم بيدون إجازة أحد ، من كل مسلم مكلف مختار ولو كان
عبداً لمسلم أو كافراً ، أو فاسقاً أو مجبوراً عليه لفسقه أو تفليس ، أو
امراً ، أو أعمى أو مقعداً أو زماً أو مريضاً أو خارجاً على الإمام ،
لأن الحوارج مسلمون . قال علي رضي الله عنه : «إخواننا بفوا علينا» (١) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ من ١٦٨ - ١٦٩ ، ٢ من ٩٦ ، ٩٩ ، الفتاوى
العتابية : ق ٢٤٠ ، البدائع : ٧ من ١٠٦ ، فتح القدير : ٤ من ٢٩٨ ، المدونة : ٣ من ٤١ ،
الحرشي الطبعة الثانية : ٣ من ١٢٤ ، لباب الباب : ٧٢ الأم : ٤ من ١٩٦ ، ٧ من ٣١٩
مختصر الزني : ٥ من ١٨٧ ، الوجيز : ٢ من ١٩٤ ، مغني المحتاج : ٤ من ٢٣٧ ، الفرح الكبير :
١٠ من ٥٥٥ ، المغني : ٨ من ٣٩٦ ، كشاف القناع : ٣ من ٨٢ ، البحر الزخار : ٥ من ٤٥٢ ،
٤٥٣ ، الفرح الرضوي : ٣٠٧ ، الروضة البهية : ١ من ٢٢٠ ، شرح النيل : ١٠ من ٤١٢ ،
اختلاف الفقهاء : ص ٣٠ .

وقال ابن الماجشون (١) وابن حبيب (٢) من المالكية : لا يلزم تأمين غير الامام إلا باجازة الإمام، فله الخيار بين إمضائه ورده بحسب ما يراه صواباً أو خطأ (٣) .

استدل الجمهور بما يأتي :

١ - القرآن الكريم : يقول الله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٤) ، والنص عام يشمل كل مسلم ، وسوف نقبين أن الخطاب كان للرسول ثم للحاكم بعده .

٢ - السنة : قال رسول الله ﷺ - فيما رواه أحمد والبخاري ومسلم - :
« ذمة المسلمين واحدة يسمي بها أديانهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » (٥)
(الصرف التوبة أو الحيلة). وفي رواية : « المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسمى بذمتهم أدانهم » (٦) (الذمة : العهد والأمان والحرمة

(١) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء ، أبو مروان ، ابن الماجشون ، فقيه مالكي فصيح ، دارت عليه الفتيا في زمانه ، وعلی أبيه قبله ، توفي سنة ٢١٢ هـ (انظر الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ١٥٣) .

(٢) هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي القرطبي عالم الأندلس وفقيهاً في مصر ، كان عالماً بالتاريخ والأدب ، رأساً في فقه المالكية . له تصانيف كثيرة ، توفي سنة ٢٣٨ هـ (انظر الديباج ، المرجع السابق : ص ١٥٤) .

(٣) بداية المجتهد - ١ ص ٢٧٠ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٤) التوبة - ٦ .

(٥) القسطلاني - ٥ ص ٢٢٩ ، ٢٣٦ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٥ .

نيل الاوطار : ٨ ص ٢٧ - ٢٨ .

(٦) صحيح البخاري - ٤ ص ١٠٢ الروض النضير : ٤ ص ٣٠٠ ومعنى (المسلمون تتكافأ) أي يتساوون في القصاص والديات ، لانفضل لهريف على وضع ، وإذا أعطى أدنى رجل منهم أماناً فليس لباقي قضا . « وم يد » أي يتناصرون على المال المحاربة لها .

والحق). والأحاديث في هذا المعنى كثيرة. وقد سبق معنا إقرار الرسول لأمان ابنته زينب، وأم هانيء لا على وجه إجازة أمانها، وأنه لا يلزم بدون موافقة الرسول عليه السلام للجمع بين الأدلة.

قال الصنعاني: « والأحاديث دالة على صحة أمان الكافر من كل مسلم ذكر أو أنثى حر أم عبد مأذون أم غير مأذون، لقوله ﷺ: « أدناهم » فإنه شامل لكل وضيع^(١).

٣ - المعقول: إن الواحد من المسلمين من أهل القتال والمنعة، فيخافه العدو ويهتم بتحقيق مصلحة المسلمين فيتم منه الأمان، دون حاجة إلى إجازة الإمام، لأن ذلك تصرف صدر من ذي أهلية له ووقع في محله، فينفذ مقتضى الأمان بالنسبة له بطريق الاتصال، وبالنسبة لغيره من المسلمين بطريق التبعية، لأن سبب الأمان (وهو الإيمان بالله ورسوله) لا يتجزأ، فلا يتجزأ الأمان فيسري على كل المسلمين^(٢).

هذه هي أدلة الجمهور التي يظهر منها أن لا حاجة لإجازة أمان آحاد المسلمين من قبل الإمام. أما ما يراه ابن الماجشون وابن حبيب المالكيان: فهو مبني على أنها يخصصان الآية بإمام المسلمين ويؤيدهما سبب النزول في ذلك، ويريان إقرار الرسول لأمان ابنته زينب وأم هانيء من قبيل الإجازة، وفي رأيها ما يدل على الحرص على تحقق المصلحة العامة بشكل إيجابي، نظراً لأن السياسة العليا للأمة لا يتأتى غالباً معرفتها من أي واحد من المسلمين، لا سيما مع تعقد الأمور في الوقت الحاضر. ولذلك فهي نظرة معقولة، للحكام الحاليين الأخذ بها، إلا أنها معارضة بصريح النصوص

(١) سبل السلام - ٢ ص ٦١.

(٢) انظر فتح القدير - ٤ ص ٢٩٩ مخطوط السندي: ٨ ق ٤٦.

السابقة عن الرسول ﷺ حيث أجاز فيها جوار أي فرد من المسلمين ، وكذلك عمر أمضاء على الناس وتوعّد بالقتل من رده ، فقال - فيما أخرجه البخاري - : « لا يقولن أحدكم للعالمج (الرجل من الفرس) إذا اشتد في الجبل : مَترس (أي لا تخف) ، فإذا سكن إلى قوله قتله ، فإني لا أوتي بأحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه (١) .

وأصرح من هذا ما روي أيضاً عن الرسول ﷺ : « أيما رجل من أقصاكم أو أدناكم من أحراركم أو عبيدكم أعطى رجلاً منهم أماناً ، أو أشار إليه بيده ، فأقبل بإشارته فله الأمان حتى يسمع كلام الله ، فإن قبل فأخوكم في الدين ، وإن أبي فردوه إلى مأمته واستمينوا بالله ... » الخبر (٢) .

ورغم وجود هذه الأدلة لمذهب الجمهور فلما سترجح منع الأمان الفردي في الظروف الدولية الحاضرة ، نظراً لتكاثر الناس واختصاص الحكومات الحديثة بتحمل المسؤولية في مثل هذه الأمور ، والصرف الأفراد بالتالي إلى قضاياهم الخاصة . ومن المعروف أن الأصل في الأمان أن يكون لمصلحة (٣) . وعندئذ فلا يتم تقدير المصلحة في مثل ظروف اليوم من تشابك العلاقات الدولية وتمدد السياسة العالمية إلا بواسطة الحكم . وهذا يتفق مع تقديرنا السابق لنظام الأمان في أنه ليس مجرد جواز دخول للبلاد ، بل هو عقد أو معاهدة مما يجعل له خطراً ملحوظاً .

(١) العيني شرح البخاري - ١٥ ص ٩٤ ، الزرقاني شرح الموطأ : ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) الروض النضر - ٤ ص ٢٢٩ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ .

(٣) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ١٦٩ ، القروق للقرافي طبعة الحلبي : ٣ ص ٢٤ الوجيز للزالي : ٢ ص ١٩٤ .

ويمكننا أن نفهم الأدلة السابقة على أنها واردة في حالة الحرب التي تحتاج إلى حقن الدماء ما أمكن ، ويختص ذلك بولاية الامور أو نوابهم في الجيش وحديث « ذمة المسلمين واحدة » خبر واحد ، وهو لا ينسخ القرآن . ، وقصة أمان أم هانئ وزينب كل منها واقعة خاصة لا عموم لها ، ولا ندري ما ظروفاها . أما بالنسبة لاعتبار الامان كقاعدة عامة لدخول بلاد الاسلام فينبغي حصرها في ولاية الامور . وعندئذ تظل الأدلة السابقة على إطلاقها ، ما عدا دليل المقول منها فلمنهم قالوا في تبرير الامان من الفرد من جهة القياس : « إن هذا مسلم يعقل الامان فجاز أمانه كالامام » (١) . واليوم لا يمكننا أن نقول : « إن كل مسلم يعقل الامان ويشارك بشعوره السلطة الحاكمة » ، وعلى العموم فلمنهم قالوا : « الامان مبني على التوسعة فيلاحظ ضمناً أن إعطاء الامان للفرد خلاف الأصل . ومنع الامان الفردي هو رأي فريق من كبار علماء المالكية وهو قول الشافعية في حالة نشوب الحرب مع العدو . كما سنتبين ذلك في إبانة رأينا في الامان قريباً .

تحقيق القول في أمان المرأة والصبي والعبد والذمي :

ذكرنا ضابط المؤمن في الجملة عند الفقهاء ، وهنا نبحث خلاف العلماء في أمان المرأة والعبد والصبي والذمي .

أمان المرأة :

قال ابن الماجشون وسجنون : « أمان المرأة موقوف على اذن الامام » (١) ولم يذكرنا دليلاً . والمانع للدعوى لا يطالب بدليل ، وكأني أرى هذين الفقهاء قد فيها من حديث : « قد أجرنا من أجرت يأثم هانئ » ، إجازة

(١) المنتقى على الموطأ - ٣ ص ١٧٣ .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٠ ، البني ، شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، المنتقى : ٣

أمان المرأة لاصحته في نفسه ، وأنه لولا اجازة الرسول عليه السلام له لم يعتبر ، ثم إنها قد اعتبرا المرأة ناقصة ^(١) عن الرجل ، ولقصانها مدعاة لسوء تقديرها للأمور العامة فلا يجوز أمانها .

ويرد على ذلك بما يلي : —

أولاً — إن ما قدمناه من الاحاديث مثل حديث « ذمة المسلمين واحد... » صريح في دخول النساء تحت عموم الالفاظ .

ثانياً — روى البيهقي وأبو داود والترمذي ، عن عائشة ^(٢) رضي الله عنها قالت : « إن كانت المرأة لتجبر على المؤمنين فيجوز » ^(٣) ، وجاء في رواية : « أمان المرأة جائز اذا هي أعطت القوم الامان » ^(٤) ، قال الترمذي : « العمل عند أهل العلم على اجازة أمان المرأة والعبد » ^(٥) وقد روى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « إن المرأة لتأخذ للقوم ، يعني تجبر على المسلمين » ^(٦) .

ثالثاً — للمرأة أهلية كاملة في الشريعة الاسلامية ، وعلى ذلك فكل تصرف صادر منها يعتبر صحيحاً نافذاً ، وتمتد من أهل القتال باعتبار

(١) ليس النقصان حسياً وإنما لأن المرأة مشغولة في أمور المنزل ، فمعرفة الأمور العامة يعتبره النفس وعدم الكفاية ، ثم إنها كثيراً ما تطلب عليها عاطفتها فتنسى تقدير الأمور ، فكان ذلك بمثابة النقص .

(٢) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق ، من قريش ، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة ، فكانت أكثرهن هواية للحديث — توفيت سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٥ .

(٤) الروض النضير : ٤ ص ٣٠٠ .

(٥) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٠ .

(٦) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٨ ، نصب الراية : ٣ ص ٣٩٥ .

التسبب بما لها وعبيدها فيخاف منها ، فيتحقق الايمان منها للاقاته عمله ، وهو الكافر الخائف ، وهي قد تفوق الرجال في راحة العقل وتدقيق الامور ، والنسوة تبوأن اليوم مراكز حساسة في إدارة الحكم وسياسة البلاد ، وليس ضعفها الجسدي مانع لها من تعرف خير الوطن ووسائل دفع الضرر عنه . قال الكاساني في البدائع : « الذكورة ليست بشرط ليصح امان المرأة لانها بما معها من العقل لاتتمجز عن الوقوف على حال القوة والضعف ، وقد روي أن سيدتنا زينب بنت النبي ﷺ أمنت زوجها أبا العاص رضي الله عنه ، وأجاز الرسول أمانها » (١) .

وأما ما فهمه ابن الماجشون وسحنون من اجازة الرسول عليه السلام أمان أم هانئ فقد رد عليه الجمهور بأنه ﷺ أمضى ما وقع منها وأنه قد انمقد أمانها لانه ﷺ سماها بحيرة ، لانها داخلة في عموم المسلمين في الحديث على ما يقوله بعض أئمة الاصول او من باب التغليب (٢) .

امان العبد :

قال أبو حنيفة وسحنون (٤) ومالك في رواية عنه : « لا يجوز امان العبد الا اذا كان مأذونا له في القتال من قبل سيده ، فان كان محجورا عن القتال فلا يصح امانه » (٥) وأدلتهم كالآتي :

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الخراج : ٢٠٥ .

(٢) انظر بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٠ ، سبل السلام : ٢ ص ٦١ .

(٣) المدونة الكبرى : ٣ ص ٤١ .

(٤) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون : قاض فقيه ، انتهت اليه رئاسة العلم في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيق القدر ، عفيفاً ، أبي النفس ، توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(٥) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧١ ، الرد على سير الأوزاعي لابن يوسف : ٦٨ ص ، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨١ ، المحيط : ٢ ق ٢١٤ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٣ .

(١) من لا يسهم له في الغنينة كالعبد لا أمان له ، لان عدم الاسهام إسقاط فكيف يسقط ما ليس له فيه حق (١) . فدل على انه ليس من أهل القتال فلا يصح أمانه لان الامان جهاد معنى عندهم .

(٢) ان الامان من شرطه الكمال ، والعبد ناقص بالعبودية أي أنه ناقص العقل ، والرأي عادة ، والامان يحتاج الى كمال رأي وبهد نظر ، فوجب أن يكون للعبودية تأثير في اسقاطه قياسا على تأثيرها في اسقاط كثير من الاحكام الشرعية ، ويخصص عموم حديث « المسلمون تنكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » بهذا القياس (٢) .

(٣) العبد لا يملك نفسه ، ولا يملك أن يشتري شيئا ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه (٣) ؟

(٤) وأما حديث « المسلمون يد على من سواهم تنكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » فهو عند الحنفية في الدية بالنسبة للاحرار ، لان دماء العبيد لا تنكافأ مع دماء الاحرار ودياتهم تختلف (٤) :



مناقشة :

يمكننا أن نقاش أدلة الامام أبي حنيفة والفقهاء المالكية الكبير بما يلي :
أولا — حديث الامان « المسلمون تنكافأ ... » عام الدلالة ، ويشمل

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ - ٨٩٢ .

(٢) بداية المجتهد : ١ - ٣٧٠ . الميزان للعمراني : ٢ - ١٧٦ .

(٣) الأم : ٧ - ٣١٩ .

(٤) الأم : المرجع السابق .

القييد لغة عند جمهور الأصوليين (١) ومعارضة القياس له لا تعتبر، إذ لا يسوغ إسقاط حق من حقوق الآدمي إلا من طريق الشرع ولم يرد ذلك ، بل إنه ورد ما يدعم حق العبد في الأمان وهو قوله ﷺ : « أيما رجل من أقصاكم أو أدناكم من أحراركم أو عبيدكم أعطى رجلاً منهم أماناً... » الحديث . وقد روى أبو موسى الأشعري من قوله عليه الصلاة والسلام : « أمان العبد أمان » وهذا الحديث وإن كان غريباً (٢) كما قال الزيلعي (٣) فلا يمنع كونه صحيحاً ، إذ قد يكون الغريب صحيحاً كالأفراد المخرجة في الصحيحين ، وقد ذكره الشافعي في الأم (٤) ويؤيده في المعنى فيما رواه عبد الرزاق في الجامع (٥) وابن أبي شيبة (٦) والبيهقي قول عمر : « إن العبد المسلم من المسلمين وذمته ذمتهم وأمانه أمانهم » (٧) وعلى ذلك فلا يجوز تخصيص العام بالقياس هنا .

ثانياً - العبد مؤمن ، له قوة يتمتع بها ويضر غيره . فيصبح أمانه كالأذن له في القتال ، لأنه أهل للقتال قبل وجود الأذن ، مما يؤدي إلى أن أبا حنيفة ناقض نفسه حيث أجاز الأمان للعبد الذي أذن له سيده

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٤٣ .

(٢) الحديث الغريب : هو ما تفرد به راو واحد . وقد يكون ثقة ، وقد يكون ضعيفاً ، ولكل حكمه ، (انظر الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ١٦٧) .

(٣) نصب الراية : ٣ من ٣٩٦ .

(٤) الأم : ٤ ص ١٩٦ .

(٥) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الجبيري ، مولاهم أبو بكر الصنعاني ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي وهو خزائن علم ، توفي سنة (٢١١ هـ) .

(٦) هو الإمام أبو بكر عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة ٢٣٥ هـ . وله كتاب كبير يسمى « المسند » .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٨ .

في القتال مع أن الاذن يؤثر في رفع مانع من الموانع ، ولكنه لا يثبت أهلية لمن ليس بأهل للتصرف . فدل على أن هذه الأهلية للأمان مستفادة من وجود الإسلام ، والآدمية ، والقدرة على الامتناع من العدو . وهذه أمور متوفرة في العبد ولو لم يؤذن له بالقتال^(١) .

ثالثاً — قال الشافعي: « جاء في الحديث : « أليس العبد من المؤمنين ومن أدنى المؤمنين » وعمر بن الخطاب حين أجاز أمان العبد ولم يسأل يقاتل أو لا يقاتل ، أليس ذلك دليلاً على أنه إنما أجازته على أنه من المؤمنين^(٢) . وقد أنفذ سيدنا عمر أمان العبد بالفعل كما في القصة التالية وهي : أن عبداً أمن أهل حصن ، فأرسل القائد إلى عمر يستشيرهُ فكتب عمر أن أجزوا أمان العبد . وعلى هذا فالإيمان هو أساس اعتبار الشخص أهلاً لإعطاء الأمان وليس هو الحرية والعبودية ، فكون الشخص لا يملك نفسه ولا يملك التصرفات لنفسه لا يثبت لإبطال أمان العبد ولا إجازته .

رابعاً — وأما تفسير الحنفية لحديث « المسلمون تسكناً دماؤهم... » بأن دم العبد لا يكافئ دم الحر بالنسبة للدية فهو غير سليم ، لأن دية العبد المقاتل عندهم قد تبلغ دية الحر إلا عشرة دراهم ، وكذلك يميزون أمان المرأة مع أن ديتها نصف دية الرجل . هذا مع العلم بأن : « ويسمى بذمتهم أدناهم أي أدناهم حالاً وهو العبد ، والذمة : هي الأمان » .

إزاء هذه المناقشة لأدلة أبي حنيفة وسحنون فإننا نرى أن مذهب الجمهور أرجح دليلاً في جواز أمان العبد ، ومن الجمهور أصحاب أبي حنيفة والأوزاعي

(١) راجع تبين الحقائق لزيلعي : ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الأم : ٧ ص ٣١٩ .

والثوري والإمامية والزيدية والمعتزة^(١).

وقد قال هنا أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة^(٢): «إن أبا حنيفة الذي تأثر أولاً بفروضة العقلية القياسية ، قد عدل عن رأيه عندما بلغه كتاب عمر السابق حيث أجاز أمان عبد على جميع الجيش ، وأفتى بأن أمان العبد المسلم يجوز كأمان الحر المسلم على السواء » .

وفي رأينا أنه ليس هناك فائدة للخلاف السابق على جواز أمان العبد لعدم وجود الرقيق في عصرنا . ومع أن الأدلة ترجح رأي الجمهور فلإنا نمنع الأمان الفردي اليوم عموماً . سواء أكان من الحر أم من العبد لأن الأمان يمس صميم السياسة وجوهر الحرب بما فيها من دقة وخطورة تقدير ، وذلك مختص بولاية الأمور وقواد الجيوش . وليس من السهل على الفرد إدراكه ، وإذن فلا يحق له أن يتصرف تصرفاً يسري أثره على جميع المواطنين في بلده ، نظراً لتغير نظام الجيش واختصاص أناس بالدفاع عن البلاد .

أمان الصبي :

أجمع أهل العلم على أن أمان الصبي غير المميز والمعتوه والمجنون غير جائز^(٣) ، لأنهم لا يعقلون وليسوا أهلاً للأمان لعدم اعتبار كلامهم في إثبات الأحكام .

أما الصبي المميز فقد اختلفوا في شأنه على ثلاثة آراء :

(١) يصح أمانه عند الإمام مالك وأحمد ومحمد بن الحسن^(٤).

(١) انظر رقم (١) في ضابط المؤمن ص ٢٢٧ . والسكافي : ١ ص ٦١٩ .

(٢) انظر المحلة المصرية لقانون الدولي سنة ١٩٥٨ (نظرية الحرب في الاسلام) : ص ٤٢ .

(٣) الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ . الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المدونة : ٣ ص ٤١ ، المنى :

٨ ص ٣٩٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٢ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٤) المدونة : ٣ ص ٤١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٧ ، المنى : ٨ ص ٣٩٧ ، المحرر :

٢ ص ١٨٠ ، شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، ١٩١ .

(٢) لا يصح أمانه كالمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي وأحمد في رواية والزيدية والإمامية والإباضية^(١).

(٣) يصح أمانه بشرط إجازة الإمام له وهو رأي سحنون^(٢).

احتج أصحاب الرأي الأول أولاً - بعموم حديث « ويسمى بذمتهم أدناهم » ثانياً - بأنه مسلم يميز بعقل الإسلام ويصفه ، والأمان منه تصرف دائر بين النفع والضرر فيصح أمانه كالبالغ . وفارق المجنون بأنه لا قول له أصلاً . ثالثاً - الصبي المراهق قد أشرف على البلوغ ، وما قارب الشيء أعطي حكمه في كثير من الأحكام ، وأمان الكفار من هذه الأحكام ، فإن حصل بعد أمانه فترة فولي الأمر يتدارك الخطأ ويشدد على المستأمنين حتى يخضعوا لحكم الأمان أو يخرجهم من بلاد الإسلام ، فكان أمان الصبي المذكور بمثابة الإذن في دخول بلاد الإسلام ، لا في الإقامة بها حتى لا يفسدوا فيها^(٣) .

واحتج أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

أولاً - الصبي مرفوع عنه القلم حتى يبلغ ، وقوله ﷺ : « ويسمى بذمتهم أدناهم » خطاب للبالغين .

ثانياً - إن الأمان أمر خطر - لا سيما وقت الحروب - ينبغي عليه مصالح ومفاسد فيحتاج إلى غزارة عقل ورجاحة نظر في العواقب ، والصبي والمجنون ليسا من أهل هذا المقام . أي أن الأمان لصيق الصلة بسلامة

(١) شرح السير الكبير ١ : ١٧٢ ، المحيط : ٢ ق ٢١٥ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ ، الفرح الرضوي : ٣٠٨ ص ٣٠٨ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٢) لباب الباب : ٧٢ ، حاشية المدوني : ٢ ص ٧ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٣ ،

(٣) الميزان للشمراني : ٢ ص ١٧٦ .

الدولة وحفظ كيائها ، والصبي لا يستطيع تقدير ذلك ، لاسيما إذا سلك المدو معه مسلك الخداع والتغير للحصول على الأمان .

وأما رأي سحنون ففيه مراعاة لخطر الأمان لنقص الصبي لعدم اكتمال مداركه .

ونحن نرجح القول بعدم صحة أمان الصبي المميز سداً للذرائع ومنعاً للقلقل والفتن ، حتى لا تشغل الدولة بمراقبة تأمينات الغلاب وتلك هي القوضى بينها ، والاحتياط والحذر في مثل هذه الأمور أولى ، والمعروف في خطاب الشارع أنه للمكلفين دائماً فلا داعي للتعسف في القول بأن الأحاديث عامة تشمل الصبيان .

ولكننا مع ذلك لا نرى بأساً في توكيل الصبي المميز في تبليغ الأمان إذا كان موثقاً بخبره^(١) ، وذلك للتوسع في حقن الدماء وتسهيل الأمور على المقاتلين .

أمان الذمي :

لا خلاف بين الفقهاء المسلمين من سنة وشيعة^(٢) في أنه لا يجوز أمان الذمي لقوله ﷺ : « المسلمون تشكافاً دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » ، فشرط الأمان هو كون المؤمن مسلماً كما بين من هذا الحديث ، فلا يصح أمان غير المسلم ، حتى وإن كان يقاتل في صفوف المسلمين عند جمهور العلماء .

(١) انظر الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ١٨٩ ، ١٩١ ، نهاية المحتاج : ص ٢١٧ .

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، الفتاوى البزازية :

٦ ص ٦٠٨ . المدونة : ٣ ص ٤٢ ، ايضاح المسالك : ق ٩٨ ، مختصر ابن الحاجب : ٤٦ .

الأم : ٤ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ .

والفكرة في ذلك أن غير المسلم متهم في حق المسلمين نظراً لمبادئه الديني ولواقفته لقومه في الاعتقاد فيميل اليهم ، فلا تؤمن خيائته بل ولا يكون أهلاً للنظر في مصالح المسلمين ^(١) ، وإذا كنا نتهم المسلم أحياناً في إعطاء الأمان فغير المسلم أولى بهذه التهمة ^(٢) .

وأيضاً ليس لغير المسلم ولاية على المسلم لقوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » ^(٣) ، والأمان من باب الولاية إذ به ينفذ كلام المؤمنين على غيره شاء أم أبى ^(٤) .

وقول الفقهاء هذا مبني على أنه مادام لكل دولة سياسة معينة في إدارة البلاد وتصميم الخطط فمن الطبيعي أن لا يثق الحكام في تقدير المصالح العامة إلا بالثقة سواء أكان مسلماً أم غير مسلم ، ونحن سوف نوجع منع الأمان الخاص ، سواء أكان من المسلم أم من غيره في هذا العصر ، حق لا يعود أمان على البلاد بالضرر وشيوع المخاطر ، وإذا كانت مراعاة المصالح هي السبب في عدم اجازة أمان الذمي فإن الاوزاعي قال : « إن غزا الذمي مع المسلمين فأمن أحداً فإن شاء الإمام أمضاه والا فليرده إلى مأمنه » ^(٥) ، فرقابة الإمام لمثل هذا الأمان تكفل تحقيق المصالح ودرء المفسد ، ويمكن بالتالي لولاة الأمور في العصر الحاضر الأخذ بهذا الرأي حتى تمتنع التفرقة بين المواطنين .

وبذلك يلاحظ أن الاسلام يمكن أن يسير مع التطورات ويحقق

(١) الحراج : ص ٢٠٤ ، البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ .

(٢) الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ .

(٣) النساء : ١٤١

(٤) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٦ .

(٥) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٢٩ .

المصالح في كل زمان ومكان ، ويمتدح توظيف الذميين في ادارة مراقبة الاجانب لاعطاء الإقامة في بلادنا جائزا شرعا .

وموجز القول : أنه ليس معنى إعطاء الأمان لكل فرد هو أن يترك الأمر في البلاد فوضى ، وإنما يعتبر تشريع الأمان في الإسلام مظهراً فعالاً من مظاهر التسامح الديني وتيسيراً للاتصالات بين المسلمين وغيرهم ، ولكن مع مراعاة تحقيق المصلحة العامة بما لولي الأمر من اختصاص في رقابة تأمينات الأفراد .

رقابة الامام على تأمينات الافراد ورأينا في نظام الامان الفردي : الأمان وسيلة لتدعيم السلم والأمن بين رعايا البلاد ، وطريق لإمكان تبادل المنافع الاقتصادية بين الدول على قدم المساواة ، ولكن دون إضرار بمصالح الدولة السياسية أو إخلال بالأمن بين المواطنين .

والأصل في صحة الأمان ولزومه صدوره عن رأي ونظر صحيحين ، بما يتناسب وحالة الأمة من قوة وضعف وسلم وحرب . وبما أن للسلطة القائمة في الدولة ولاية عامة على كافة شؤون المواطنين ، فيكون لها حق الرقابة على ما يصدر منهم من تصرفات تتنافى مع المصالح العامة أو تتعارض مع الأصل في صحة الأمان ؛ فإن الأمان لا يلزم الوفاء به إلا إذا كان موافقاً لمقتضى النظر الشرعي لجميع الرعية من جلب المصالح ودفع المضار ، حتى ولو كان المؤمن هو ولي الأمر^(١) .

ولكن غالبية الفقهاء^(٢) لم يشترطوا ظهور المصلحة في الأمان ، وإنما اكتفوا

(١) راجع بداية المجتهد - ١ ص ٣٧٠ أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٩١ .

(٢) المواقيت - ٣ ص ٣٦١ منح الجليل : ١ ص ٧٣١ المرح الكبير للدردير : ٣ ص ١٧١ تحفة المحتاج : ٨ ص ٦١ مغي المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ المرح الكبير للقمي : ٣ ص ٦٢٦ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ ، المرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ ، قارن فتاوى التذير : ٤ ص ٣٠٠ فإن الحنفية يشترطون في الأمان أن يكون لمصلحة وإلا فيلزمه الامام وهذا في رأينا لا دليل عليه .

بإشتراط عدم وجود ضرر بالمسلمين أو الذميين لقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك مثل تأمين طليعة أو جاسوس أو مهرب سلاح أو كل من فيه مضرة .

وأما رقابة ولي الأمر لدفع الضرر فلها ناحيتان :

ورقابة خاصة : وذلك إذا تمدى أحد على اختصاص الإمام في تأمينه إقليمياً (عددًا لا ينحصر) فأمنه ، أو أمن أهل حصن حال الإشراف على فتحه وتيقن أخذه ، أو عصى أحد نهي الإمام الناس عن التأمين ، فأمن واحداً أو لسي النهي أو جهله أو جهل الحربي لإسلام المؤمن ، فيكون الإمام في كل ذلك مخيراً بين إمضاء الأمان أو رده . وله أن يؤدب المؤمن لما في فعله من افتئات على حق الإمام أو استخفاف به واجترأ عليه ، أو إضرار بمصالح المسلمين والسياسة الصالحة للأموار وتدير البلاد^(١).

ورقابة عامة : وذلك في كل أمان كان يصدر من الافراد ، وبالاخص المرأة والعبد والصبي ونحوهم ، عند من أجاز أمانهم بدون حاجة إلى إجازة الإمام . قال الإمام مالك : « الإمام المقدم ينظر فيما فعل الصبي ونحوه من الأمان فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين ، وإجازة إجازة المرأة للنظر والحيلة للدين وأهله . وحديث : « يخير على المسلمين أديانهم » ليس أمراً في يدي أدنى المسلمين ، فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله^(٢) . وعبارة فقهاء المالكية في تقرير حق الرقابة للإمام هي أعم من عبارة مالك . قال الخرشي : « إذا نزل المشركون على حكم

(١) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ٣٥٦ وما بعده ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٢١ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب السير . المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٢ - ١٧٤ الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٢ ، ١٢٤ الدسوقي : ٢ ص ١٧١ . شرح المجموع : ١ ص ٢٧٢ .

(٢) المدونة الكبرى - ٣ ص ٤١ المدونة مطبوعة مع القدمات المهدات : ١ ص ٤٠١

رجل مسلم عدل قد صرف المصلحة أو لم يعرف المصلحة^(١) ولو كان عدلاً^(٢) أو اتفياً جميعاً ، فإن أمير المؤمنين ينظر فيما أمن فيه فإن كان صواباً أبقاه ، وما كان غير صواب رده ،^(٣) ، ونجد مثل هذا النص عند الحنابلة^(٤) .

يظهر من هذا أن لولي الأمر الكلمة العليا في شأن الأمان ، فهو غير بين إجازته وإمضائه أو رده وفق ما تمليه المصلحة العامة في شؤون الأمة وهكذا كانت إجازة الرسول ﷺ لأمان أم هانئ وزينب .

ورقابة ولي الأمر في هذا الموضوع ليست تمسقية ولا استبدادية ، وإنما هي مقيدة بتحقيق المصلحة^(٥) ، حتى يتمكن من حماية كيانات الدولة من العابثين والمفسدين في كل ميخل بالأمن ، وله بمقتضى السياسة الشرعية أن يمنع حدوث الأمان الفردي مطلقاً ، إذا وجد ضرورة لذلك ، أو أن ينهى عن حصوله في ناحية استراتيجية مثلاً ؛ لأن المقرر في الإسلام أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(٦) . وعلى هذا الأساس فإننا نمنع الأمان الفردي أو الخاص في الظروف الدولية الحاضرة لما في ذلك من مراعاة المصلحة العامة ، ومنعاً لما قد يترتب عليه من مفسد لا يمكن تلافيه ، وسد الدرائع في مثل هذه الحالات أمر واجب إلا أن يكون أمان الفرد محققاً يقيناً لمصلحة عامة تبرره بحسب العرف والمادة فلا بأس به . وقد قال بمنع الأمان الفردي فريق من كبار العلماء منهم ابن حبيب من فقهاء المالكية

(١) وهو المميز من صغير وعبد وإسراء .

(٢) أي فيما حكم به من الأمان وغيره ، وإن لم يكن عدل شهادة .

(٣) انظر الحرشي الطبعة الثانية - ٣ ص ١٢٢ المنتهى : ٣ ص ١٧٣ .

(٤) إراجع كشف القناع : ٣ ص ٨٣ - ٨٥ .

(٥) انظر شرح الاشياء والنظائر للسيوطي - ص ١٠٨ .

(٦) انظر الاشياء والنظائر لابن نجيم المصري - ١ ص ١٢٥ .

قال : لا ينبغي التأمين لغير الإمام ابتداء . وقال في أمان الحر : « ينظر الإمام فيه ولا يمضي أمانه » وقال اللخمي : « الأمان لأمر الجيش باجتهاده بعد مشورة ذوي الرأي منهم »^(١) وقال سحنون^(٢) : « أمر الأمان إلى الإمام » ولم يجعل الرسول ﷺ ما قال : « يجير على المسلمين أديانهم » أمراً يكون في يدي أدنى المسلمين فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله ، ولكن الإمام المقدم ينظر فيما فعل فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين^(٣) . وقال ابن الماجشون : « لا يلزم غير تأمين الإمام ، فإن أمن غيره فالإمام بالخيار بين أن يمضيه وبين أن يرده » . وتأول ما ورد من الأمان الخاص فيما يخالف هذا على قضايا خاصة^(٤) .

وذلك صحيح ، وقد عرفنا وجهة تلك القضايا . ثم إننا وجدنا الشافعي نفسه يحدد من هو المؤمن الذي يؤمن الشخص الداخل إلى دار الإسلام بأمان في حالة الحرب . فيقول : « ولا ينبغي أن يتولاه غير الإمام أو من نذب عنه من أولي الأمر ؛ لأنه أمر فبالصلحة من اشتداد المسلمين واقتدار على الاحتراز من كيده »^(٥) .

وهذه الآراء لا تختلف مع الخطاب الوارد في آية « وإن أحد من

(١) مواهب الجليل : ٣ ص ٣٦٠ - ٣٦١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ .

(٢) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون : قاض فقيه انتهت إليه رئاسة الطائفة في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيقاً بالصدر ، هيفاً ، أتى النفس توفي سنة (٢٤٠ هـ) .

(٣) المدونة الكبرى - ٣ ص ٤١ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ نيل الأوطار : ٨ ص ٢٩ .
(٤) انظر المنتقى على الموطأ - ٣ ص ١٧٣ الحاشية الثانية : ٣ ص ١٢٣ ، لباب الباب ص ٧٢ ، السبكي شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ نيل الأوطار : ٨ ص ٢٩ سنن البيهقي : ٩ ص ٩٣ - ٩٥ .

(٥) انظر مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ ب .

المشركين استجارك ... الآية ، فإنه خطاب الرسول ولما بعده من الأئمة ، وعلى افتراض أنه عام يشمل كل مسلم كما قال الجمهور فإنه لا يصح الاستدلال بالآية حينئذ لاحتمال تخصيصها بسبب النزول في رأي بعض العلماء وكما هو رأي ابن الماجشون وابن حبيب ، والاحتمال إذا طرأ على دليل سقط الاستدلال به ، فلا دليل يدل على أن الخطاب لعامة المسلمين ، وأما حديث « ذمة المسلمين » فهو خبر واحد كما قلنا سابقاً فلا ينسخ به ظاهر القرآن .

وبذلك يتلاقى التشريع الإسلامي مع القوانين الحديثة حيث ينظم دخول الأجانب إلى البلاد وإقامتهم فيها ، بقانون يصدقه رئيس الدولة ، وقد يكون في البلاد مناطق يحرم على الأجانب أن يدخلوا إليها .

ثانياً — موضوع الأمان أو مقتضاه :

يقضي الأمان : أن يتعهد المؤمن فرداً أو حاكماً بتوفير الأمن والطمأنينة لشخص أو أكثر ولو أهل بلدة ، أو حصن أو إقليم ، أو قطر ، لأن لفظ الأمان يدل على ذلك ، وهو قوله : أمنت . . فيحرم حينئذ القتل والسبي والاستغنام للرجال والنساء والذراري والأموال ، وكذلك يحرم الاسترقاق ولا يجوز ضرب الجزية على المستأمن^(١) لأن فعل شيء من ذلك غدر ، والغدر حرام .

ويشمل حكم الأمان نفس المستأمن وأولاده الصغار وماله عند الخنابلة

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ حاشية المدوي : ٢ ص ٥ - ٦ الشرح الكبير والدروري : ٢ ص ١٧١ منع الجليل : ١ ص ٧٣٠ القوانين الفقهية : ١٥٣ ص ٢ ص ٢٦٣ مقني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٥ كشاف القناع : ٣ ص ٨٢ القواعد لابن رجب : ٢٤١ ، ٣٦٠ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ الفرح الرضوي : ٣٠٧ اختلاف الفقهاء : ٣٤ .

والحنفية استحصاناً^(١) ؛ لأن الإذن بالدخول ووجود عقد الأمان يقتضي ذلك ، والأولاد أتباع المستأمن هنا خصوصاً أنهم في يده وتحت تصرفه وفي نفقته وبيته ، ولا يستأمنون لأنفسهم وإنما يستأمن لهم ولهم ، والمال هو بحاجة إليه .

وقال الشافعية : يدخل في الأمان مال المستأمن وأهله بلا شرط إن كان الإمام هو الذي أعطى الأمان^(٢) .

ويرى الماوردي أن المذهب^(٣) في الأمان المطلق دخول المستأمن وأهله الذين معه بلا شرط ، وكذا ماله الذي معه^(٤) ، وإذن فأمان الحربي أمان ماله الذي معه هو المذهب — كما نقل الماوردي — إذا أطلق الأمان عن التقييد بنفس أو مال .

ويرى المهادوية والمالكية : أن الأمان يتبع الشرط فلو قال : أمنتك على نفسك لم يدخل المال ، وإن قال : أمنتك ففي دخول المال وجهان ، يرى الإمام يحيى من الزيدية^(٥) أن أصحابها لا يدخل إذ اللفظ قاصر ،

(١) الفتى : ٨ ص ٣٩٦ ، ٤٠١ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٩ كشف القناع ٣١ ص ٨٥ المحيط ٢ : ٢٢٤ الخراج : ص ١٨٨ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ .
(٢) فإن كان غير الإمام فيدخل في الأمان ما يحتاج إليه لنفسه وجرفته مدة الأمان ، وأما أسرته وغير المحتاج إليه من ماله فلا يشمل الأمان إلا بشرط في الأصح لقصور اللفظ عن العموم .

(راجع الام : ٤ ص ١٩١ مقني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨) .

(٣) المراد من كلمة « المذهب » في اصطلاح الشافعية هو بيان الطريقين أو الطرق في نقل المذهب الشافعي من قبل الأصحاب كأن يحكي بعضهم في المسألة قولين أو وجهين ويقطع بعضهم بأحدهما . وعلى كل قد يكون قول المذهب هو الراجع وقد يكون غيره (راجع مقدمة منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للإمام النووي : ص ١) .

(٤) شرح الحاوي : ٤ ق ٣ .

(٥) هو يحيى بن حمزة بن علي الحسيني الموسوي ، الإمام العلامة صاحب المؤلفات الكثيرة منها : الاختصار ، توفي بمصر هـ ٧٤٩ .

وقيل يدخل إذ يقتضي الايمان الامن من الاذى ، وأخذ المال أذى .
ويرجع الرأي الاول عند الامام يحيى ، أن ثابت بن قيس (١) لما امن الزبير
من بني قريظة لم يدخل ماله في مطلقه حتى رجع إلى الرسول ﷺ
فاستأمن عليه (٢) .

وإذا دخلت الاسرة في الايمان بصرف النظر عن الخلاف السابق
فلأنها تشمل المرأة والذكور القاصرين والبنات من غير تفريق ، والامم ،
والجدات ، والخدم ، على شرط أن يكونوا مع المستأمن وقت الإشارة
إلى الايمان . وضابط ذلك عند الحنفية كما قالوا : « الاصل في جنس
هذه المسائل أن كل من يستأمن لنفسه في الغالب بنفسه لا يجعل تابعاً
لغيره في الايمان ، وكل من لا يستأمن لنفسه في الغالب بنفسه يجعل
تابعاً لغيره في الايمان . فعلى هذا ، أمه وجدته وأخواته وعماته وخالاته ،

(١) هو ثابت بن قيس بن شماس الخزرجي الانصاري : صحابي كان خطيب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، وشهد أحداً وما بعدها من المشاهد ، توفي سنة (١٢ هـ) .

(٢) البحر الزخار: ٥ ص ٤٥٤ ، الفوائد الفقهية: ص ١٥٤ . يلاحظ أن هذا الكلام
عجيب . فكيف يؤمن الشخص ثم يستباح ماله ؟ ومقتضى الايمان هو أن يشمل النفس والمال
لتلازمهما . واذن فلا بد من اغفال هذا الرأي والاخذ بأراء الفقهاء الآخرين . قال الشافعي: (مخطوط
الحاوي : ١٩ ق ٩٢ ، ١٩٤ ب) مقتضى الايمان : أن يأمن الحربي على نفسه وماله بحسب
العرف الجاري . وقال الشيخ عlish (منيع الجليل : ١ ص ٧٣١) ومعنى كونه تأميناً أنه
يضم دمه وماله . وهذا وإن كان في الايمان المطلق فينبغي أن يكون المقيد بنفس أو مال مثله
لأن المتبادر من الايمان منع الاضرار والاذى عموماً ، وأخذ المال من أشد أنواع الايذاء .
ولعل القصة التي استند اليها الزيدية كانت بسبب أن الشخص المؤمن لم يكن يعلم أن مقتضى الايمان
هو عصية الدم والمال مما ، وإن لم يذكر أحدهما .

وهناك نص صريح ، في دخول المال تحت الايمان الساكت عنه وهو ما روى أبو داود عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ألا من ظلم مائداً أو انتقصه أو سلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً
بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة »

وكل ذات رحم منه من النساء يدخلن في أمان المستأمن تبعاً للمستأمن ،
وجده وأخوه لا يدخل في أمان المستأمن ،^(١) .

ويفهم من عرض المذاهب السابقة فيما يدخل تحت مدلول الأمان أن
الفقهاء متفقون على أن مال الحربي وأهله بدار الحرب لا يشمل الأمان ،
لأنه لم يقع على ذلك ؛ وحينئذ فيجوز اغتنام أمواله وسبي ذراريه الخلفين
بدار الحرب إلا إذا كان الأمان من الإمام فيحرم ذلك^(٢) .

فإذا أودع المستأمن ماله عند مسلم أو ذمي أو أقرضه إياه ، ثم عاد
للاقامة في دار الحرب أو نقض الأمان فيبقى ماله في حكم الأمان له
ما دام حياً ، ويرد لورثته بعد وفاته ولا يعتبر فيثاً^(٣) ؛ لأنه كان في
أمان مدة حياته ، والأمان حق لازم يتعلق بالمال ، فينتقل بحقوقه إلى وارثه
إن كان في بلاد الإسلام ، في المشهور عند الشافعية^(٤) .

(١) مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٤٩ - ٥٠ .

(٢) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ مجرمي المنهج (التجريد) : ٤ ص ٢٤٤ .

(٣) المحيط : ٢ ق ٢٦٦ ب ، الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٥ القوانين الفقهية : ١٥٤
الفرح الكبير للبردير : ٢ ص ١٧٢ ، الحاوي : ١٩ ص ١٠٧ ب الوسيط : ٧ ق ١٥٩ ب
أسنى المطالب : ق ٨ ب من باب الجهاد ، الروضة : ١٢٧ ب المحرر : ٢ ص ١٨١ الاقناع :
ق ١٠٠ ب تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ الفرع الكبير : ١٠ ص ٥٦٥ .

(٤) اختلاف الدار : مانع من موانع الارث في المشهور عند الشافعية إذا كان فقط اختلافاً
حقيقياً ، فلا يرث الحربي ذمياً أو معاهداً وبالعكس إذا كان أحدهما في دار الاسلام والآخر في
دار الحرب ، أما الاختلاف الحكمي : فلا يمنع من الارث يرث الحربي المستأمن ذمياً ، إذا كان
في دار الاسلام لاتحاد الإقامة ، وإن اختلفت الجنسية أو الرهوية أو الولاية ، فالشافعي اعتبر
الاختلاف في الإقامة لا الاختلاف في الولاية .

(انظر الأم : ٤ ص ٤ نهاية المحتاج : ٥ ص ٢٣ مجرمي المنهج : ٣ ص ٢٣٥ حاشية المرقاوي :
٢ ص ١٨٨ أحكام التركات والمواريث للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة طبعة ١٩٤٩ : ١١٤ ص ،
الوصايا في الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ١٤ قارن هذا التحقيق بمحاشية ابن
عابد بن : ٥ ص ٦٧٢ واليرث في الشريعة الا-لامية للاستاذ علي حسب الله : ص ٣٤ حيث
اعتبر الاول اختلاف الدار مانعاً من الارث مطلقاً عند الشافعية وهو خطأ كما حققنا واعتبره الثاني
أنه ليس مانع عندهم وقد أخطأ أيضاً .

وكانت غير مستأمن أيضاً عند الحنفية الذين يعتبرون الاختلاف في الدارين مانعاً من موانع الارث . أما من لا يعتبره مانعاً من الارث وم (المالكية والحنابلة) فإنهم ييسئون المال إلى ورثته في دار الحرب .

وكذلك إذا انتقض أمان المستأمن فلا ينتقض أمان ذراريه كالنساء والخنثى والصبيان والمجانين ، حتى يبلغوا أو يفيقوا أو يطلبهم مستحق الحصانة (١) . وذلك لأن النقص وجد منه دونهم فاختص حكمه به .

هذا ما يشمل الأمان بالنسبة للمال والأهل كحق المستأمن ، ويلتزم المسلمون بحماية أشخاص المستأمنين وأموالهم ، ولو خرباً وخنزيراً ، ويضمن المسلم قيمتها بإتلافه إياها ، لقوله ﷺ فيما رواه أحمد والأربعة والحاكم عن سمرة : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه » (٢) . وتقطع يده إذا سرق مال المستأمن لأنه مال محترم بسبب الأمان (٣) .

ومقتضى الأمان هذا يقابله اليوم في القانون الدولي ما يسمى بحق الأجنبي في حماية شخصه وماله ، فللأجانب حق مقرر بالتمتع بحماية الدولة المقيمين على إقليمها ، وعلى الدولة أن تحميهم من الاعتداء وأن تدفع عنهم الأذى وأن تعاقب المعتدي ، وأن ترعى المتمدن عليه (٤) .

وبصفة عامة فإنه يمكننا هنا أن نحدد مركز المستأمن في دار الاسلام : وهو ماله من حقوق وما عليه من التزامات بسبب الأمان .

(١) حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد ، أسنى المطالب : ق ١٤ من باب الجهاد تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٤ الاختيارات العلية : ص ١٩٠ .

(٢) انظر الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ٥١ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٨ المدونة : ٣ ص ٢٤ حاشية ابن عابدين :

٢ ص ٣١٣ البحر الرخار : ٥ ص ٤٦٣ .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٦ .

المستأمن في دار الإسلام حق الانتفاع بالمرافق العامة الضرورية حق القضاء ، فإنه إذا التجأ إلى القاضي المسلم في نزاع بينه وبين ذمي أو مستأمن أو مسلم ، فيجب على القاضي أن يحكم في النزاع في حقوق الآدميين من ديون ومعاملات عند الحنفية ، وقول للشافعي ، وعند الجمهور : يخير القاضي بين الحكم والإعراض لقوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (١) . والتزام القاضي بالحكم عند الحنفية مرده إلى أنه التزمنا منع الظلم عن المستأمنين ، وعلى العموم فإنه يجب قطع دابر الفساد بينهم لما في ذلك من حفظ أموالهم وديارهم (٢) .

بل ويجب منحهم حق التقاضي عموماً ، لأن قوله تعالى « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (٣) منسوخة بآية « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (٤) وهذا يتفق مع ما قرره اتفاقية جنيف عام ١٩٤٩م في المادة ٤٢ من منح الرعايا الأعداء حق التقاضي ، سواء كانوا مدعين أو مدعى عليهم ، بعد أن كان هذا الحق مسلوباً منهم فترة طويلة من الزمن (٥) . والمستأمن الحق في ممارسة الأعمال التجارية في حدود الشرع فلا

(١) المادة ٤٢ —

راجع الميسوط : ١٠ ص ٩٣ تفسير الجصاص : ٢ ص ٤٣٤ — ٤٣٦ تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٤ — ١٨٥ المغني : ٨ ص ٢١٤ المحرر : ٢ ص ١٨٧ الام : ٤ ص ١٣٠ مختصر المزني : ٥ ص ٢٠٤ .

(٢) أما بالنسبة للقانون الواجب التطبيق فإنه كما مررنا في أثر اختلاف الدارين في الأحكام تطبق الشريعة الإسلامية باعتبارها الشريعة العامة في بلاد الإسلام فهي ذات اختصاص اقليمي وذلك بالنسبة للديون والمعاملات والضمانات في النفس والمال والعرض . أما في الأحوال الشخصية ص ١٩١ لغير المسلمين فتطبق شريعتهم لأننا أمرنا بتركهم وما يدينون (راجع تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٣٦٦ المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ٢٢٠ — ٢٢٣) .

(٣) المادة ٤٢ —

(٤) المادة ٤٩ : انظر الاتفاق في علوم القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ .

(٥) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٥ .

يجوز له شراء الاسلحة والعبيد وتعاطي الربا ، ويحرم على المسلم أن يبيعه
شيئاً فاسداً ، وتفسخ مبيعات المستأمن المسلم كما تفسخ مبيعات المسلمين
الفاسدة فيما بينهم . ومن البدهي أنه لا يقبل من الشخص المستأمن أو غيره
الجهل بالاحكام (١) . والمستأمن أيضاً حرية التملك والتملك . ويمنع
المستأمن حال الحرب من محاولة الدس والوقعة بين صفوف المواطنين ،
كما يمنع من الدعاية لقومه لرفع قوام المعنوية وإضعاف الروح العامة لدى
خصومهم . إلا أنه عند الفقهاء إذا تملك عقاراً فيصير ذمياً إذا وضع
الخراج عليه لا بمجرد الشراء ، لأن خراج الأرض بمنزلة خراج الرأس
وقد فعل ما يدل على نية الإقامة . وكذلك يصير ذمياً فيما لو أطل المكث
بارض الإسلام فقال له الإمام : « ارجع إلى بلادك فلأنك إذا أقمت سنة
بمد يومك هذا أخذت منك الخراج ، فأقام صار ذمياً » .

والمستأمن أن يتزوج ذمية ويعود معها إلى دار الحرب ، فإن تزوجت
المستأمنة ذمياً صارت لذلك ذمية ، لأنها التزمت حينئذ المقام تبعاً للزواج
بمكس الرجل لو تزوج امرأة فليس فيه دلالة التزامه المقام في دار
الإسلام إذ بيده طلاقها (٢) والمضي عنها (٣) .

(١) اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق الدكتور شنت : ص ٥٧ . وانظر بحث الاباحية
للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٣٣ .

(٢) يلاحظ أن في هذه العبارة تسامحاً ملحوظاً ، فإن المسيحية لا تعترف بطوائفها المختلفة
بالطلاق بمعنى الحاس (وهو انتهاء عقد الزواج من جانب الزوج) فلا يجوز الزوج أن ينهي
الزواج برأده ، ولكن لا ينعى الانهاء إلا بمعرفة السلطة المختصة ، فهم لا يعرفون الطلاق ولكن يعرفون
التطليق (وهو انتهاء العقد من جانب السلطة المختصة وقد كانت هذه السلطة في مصر هي المجالس
الملية ثم صارت المحاكم الوطنية ، وللتطليق أسباب كثيرة كالزنا والأمراض المنفرة والرهينة وغير
ذلك (انظر مبادئ الاحوال الشخصية للدكتور إهاب اسماعيل : ص ١٦٦ ، ١٧٣ الاحوال
الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حلمي بطرس : ص ١٠٢ وما بعدها) .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٣٥٣ ، ٣٥٨ المبسوط : ١٠ ص ٩٢ ، الفتاوى
الهندية ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ المحيط : ٢ ص ٢٧٨ ب ٢٨٠ ،
فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ وما بعدها ، درر الحسكام : ١ ص ٢٩٤ .

وهذه الأحكام شبيهة بأحكام كسب الجنسية وفقدانها في القوانين الحديثة (١) فقد نصت كثير من تشريعات الجنسية أن الزوجة تكسب جنسية زوجها ، كنتيجة قانونية حتمية للزواج لا مجال فيها للتقدير أو لإعمال إرادة الزوجة . (٢)

ويلاحظ أن هذه الحقوق الممنوحة للمستأن لم يكن يتمتع بها أحد عند

(١) القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلة : ص ٣٣٨ . التفرع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر مودة : ١ ص ٣٠٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١٨ القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

(٢) ولكن يلاحظ أن منح المستأن جنسية الدولة الاسلامية باطالة المكث في بلاد الاسلام لمدة سنة ، أو بشراء الأرض ووضع الحراج عليها ليس سلباً ، كما لاحظ استاذنا محمد سلام مذكور ، إذ لابد من التحقق من حالة الشخص المستأن ، ومن أنه عنصر صالح ، فالدول اليوم لا تقبل جنسيتها للأجانب جزافاً ، وقد يتخذ طول المكث « الإقامة لسنة » أو شراء الأرض ذريعة لاستيطان المفسدين في بلاد الاسلام . وبعد ابداء هذه الملاحظة من استاذنا مذكور حاولت البحث في مكتبته عن مصدر لهذا الموضوع ، فتمرت على مذكرة لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري في دراسة الاجراءات والتمرينات القضائية والقضايا ذات المبادئ لتخصص القضاء بالأزهر سنة ١٩٤٣ م تناول فيها هذا الموضوع ، فقال في صفحة ٤١ - ٤٢ : « ومن يتأمل فيما قيل في هذا الموضوع يجد أن المدار على قبول المستأن الدخول في ولايتنا ، وأن ما ذكر اتخذ دليلاً عليه ، فالواجب أن يتغير الحكم اليوم وينساق بالتجنس ، على أن الرواية الأخرى عند الحنفية كما جاء في فتاوى العتابي (ق : ٢٤٠) ، تصلح سنداً لحكم ، فهي تقرر أن الأشخاص المستأنين لا يصيرون ذميين مهما طالت إقامتهم بيننا . إذن : فلا يمنع المستأن اليوم جنسية الدولة الاسلامية إلا عن طريق التجنس ، وهو لا يتم الا بتوافق إرادتي الفرد والدولة : » وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢١٨ أصول القانون الدولي للأستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٣٠٠ .

أما المرأة الحرة عند غير الحنفية فلا تصير ذمية بزواجها ذمياً ، قياساً على ما لو دخل حربي ، فتزوج ذمية لا يصبح ذمياً حتى عند الحنفية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣) وهذا يتفق مع قانون الجنسية المصرية سنة ١٩٥٠ فلا يأخذ المهرع المصري بمبدأ وحدة الجنسية في العائلة ، وعلق كسب الجنسية على طلب الزوجة ، وأن تستمر الزوجية مدة سنتين من تاريخ إعلان وزير الداخلية بذلك . (انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٣٨ والقانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

الرومان واليونان . فكانت القاعدة في المدن القديمة أن الاجنبي لا يصلح أن يكون صاحب حق ، وقانون المدينة ليس خطاباً له ، فلا يستطيع أن يتزوج أو أن يملك مالا ، أو أن يطلب لدى القضاء تمويصاً عن ضرر لحقه ، هو والرقيق على السواء ، يصلح موضوعاً للحق لا صاحباً له ، مجرد من الشخصية القانونية (٩) .

وأما التزامات المستأمن فهي : أولاً - عليه أن يخضع للأحكام المتعلقة بالأمن والنظام في دار الإسلام (إقليم الدولة) ، وخاصة العقوبات الشرعية في الحدود التي يخضع لها الذمي ، أي أنه يعاقب على جرائمه التي تمس حق الفرد كالتقصص والسرقه - في قول الجمهور - والقتل وإتلاف الأموال .

وبعبارة أخرى فإنه يسأل عن كل ما فيه حق العباد . أما ما يتعلق بحق الله تعالى ، كشرب الخمر والزنى^(٢) والسرقة — في قول أبي حنيفة ومحمد — فلا تقام عليه حدودها لأن المستأمن التزم بما فيه حقوق العباد ، ولأن العقاب الديني لا ولاية كاملة فيه للحاكم المسلم على المستأمن لتأقت مدة إقامته . أما مسؤوليته مدنياً وجنائياً فيما يخص حق الأفراد كالتقصاص والقذف والنصب والتبديد فهو كالمسلمين والذمين المواطنين لما في ذلك من صلاح الجماعة وزجر الجاني .

وقال أبو يوسف : إن جميع الحدود ما عدا حد الخمر تقام عليه لإطلاق العملة السابقة (٣).

(١) انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله: ١ ص ١١.

(٢) مسألة الزنا عسلة سنبجتها في مطلب نقض الامان في مبحث المامعدات الآتي ذكره .

(٣) راجع في كل ما سبق شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ص ٣٤١٠٨ حاشية ١١١. الخراج : ص ١٨٩ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٦٧ المواق : ٣ ص ٣٥٥ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، ٤ ص ١٨٩ تبصرة الأحكام : ٢ ص ١٨١ معين الأحكام ص ٣٥ ، ١٧٩ ، ١٨٢ الأم : ٧ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ التنبيه لشيرازي : ق ١٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٧ كشف القناع : ٣ ص ٨٦ .

وقد اتخذت نظرية أبي حنيفة ذريعة لإعفاء الأجانب من الخضوع لأحكام الشريعة مما سبب منع المستأمنين في العهد الإسلامي الأخير أثناء حكم سليمان القانوني السلطان العثماني ما يسمى : (بالامتيازات الأجنبية) التي قاست منها البلاد الإسلامية كثيراً فكانت سبباً لاستغلال المسلمين ، وتضييع حقوقهم ، واستغلال الأجانب عليهم ، والحد من سلطة الدولة وسيادتها ، والإعفاء من الاختصاص التشريعي والقضائي ومن الأعباء المالية والخدمة العسكرية (١).

وقال الاوزاعي والزيدية : تقام على المستأمن كل الحدود ، حتى التي هي حق لله ، قال في البحر الزخار : متى ارتكبوا محظوراً في شرعنا وشرعهم كالزنى أقيم عليهم الحد ، ويعزرون إن سكرؤا لتحريمه عليهم (٢) وذلك كله لما فيه من المحافظة على تقاوة المجتمع وآدابه ، ولأن المستأمن في دار الاسلام التزم بجزريان حكم الاسلام عليه .

وأما المعاملات المالية فيطبق عليها القانون الاسلامي بالاتفاق ، فيمنع من التعامل بالربا وتخضع بيوعه وعقوده لأحكام الشريعة الإسلامية .

وبهذا يظهر أن المبدأ الساري في الحكم الاسلامي على المسلمين والذميين والمستأمنين هو مبدأ إقليمية القوانين مع بعض استثناءات كالمقائد ونحوها (٣) وكذلك اختصاص القضاء اختصاص إقليمي . ومبدأ الإقليمية التشريعي والقضائي هو الذي تسير عليه الفوانين الوضعية في العصر الحديث (٤).

(١) راجع التفريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر هودة : ١ ص ٢٨٥ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١٥١ ، ٤٠٠ .

(٢) البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ الرد على سير الاوزاعي : ٩٤ .

(٣) راجع تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح ص ٣١٩ . القانون الدولي العام

للدكتور حامد سلطان : ٤٤٨ .

(٤) انظر التفريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٩٠ .

والقانون الدولي لا ينكر اختصاص الدولة التي وقعت الجريمة على أرضها بالنظر فيها ، والمحاكمة عليها ، فجميع قوانين الدول تسلم باختصاصه ، بدليل ما تنص عليه من احترام الحكم بالبراءة أو العقوبة الذي يثبت صدوره منه ، والواقع أن القضاء الاقليمي هو القضاء الاصلي في الجرائم^(١) .

ويلتزم المستأمن ثانياً — باحترام عقائد المسلمين وتقاليدهم ، وبالإمتناع عن كل ما يشمر بإهانة المسلمين^(٢) .

واختلاصة : أن موضوع الامان أو مقتضاه هو ثبوت الامن لغير المسلمين المستأمنين ؛ لان الامان عاصم لحياة المستأمن وماله وأسرته بدون شرط عند الحنفية والحنابلة ، وكذا عند الشافعية إن كان الامان من الإمام ، فإن كان من غيره فالأمان يشمل مال المستأمن الذي يحتاج اليه ، وأما ما لا يحتاج إليه وأسرته فلا بد فيها من اشتراط دخولها في الأمان . وقد أطلق المالكية والهادوية اعتبار الشرط في كل ما يراد بالأمان . وهذا يتمشى مع آراء الفقهاء الذين أجازوا الأمان الفردي . وقد خالفناهم في ذلك مما يجعل هذا التفصيل لا محل له الآن .

والذي أراه أن مقتضى الأمان يحدده العرف والمادة بحسب كل زمان ومكان . ومن المنطقي أن يسري الأمان على المال والأهل للحاجة إليهما . وإلا لم يكن للأمان معنى . وأما التزام المستأمن بتحمل مسؤولية فعله فإنه تختمه ضرورة منع الإخلال بالنظام العام للأمة ، ودفع الضرر عن حقوق الافراد .

وفي القانون الدولي نجد مثيلاً لما قررناه في مقتضى الامان بالنسبة لحماية

(١) القانون الدولي العام ، جنيّة : ص ٣٠٠ .

(٢) راجع مبحث نقض الامان الآتي : ص ٣٧٨ .

شخص المستأمن وأهله . نصت المادة (٣٢) من اتفاقية لاهاي الرابعة على أنه إذا قبل قائد الجيش مفاوض الخصم ترتب على ذلك اعتبار ذاته مصونة ، وتمتع بالحصانة كل من يصحبه (١) .

ما هو مقتضى أمان الحربي وقت نشوب القتال ، وهل يميز له الأمان دخول دار الاسلام ؟ .

الذي يهمنا أساساً في الأمان هو أثره من الناحية الدولية فهل يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام أثناء وجود قتال فعلاً مع بلد هذا الحربي ؟ .

عبارات الفقهاء لم تفرق بين الحربي والمحارب في هذا الموضوع . وبدل إطلاق عباراتهم على أنه يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام في أثناء القتال بأمان ، بدليل أنهم أجازوا الأمان عند محاصرة حصن إذا كانت هناك قرائن تدل على أن الشخص القادم من الحصن ذو غرض سلمي ، كأن يكون قد أتى سلاحه أو ما زال متأبطاً له ، إلا أنه ليس عليه هيئة رجل يريد القتال (٢) . ومقتضى الأمان في هذه الحالة لا يشمل عند الحنفية إلا نفس المستأمن دون أتباعه كأمراته وولده الصغار وماله ، لأنه أراد النجاة بنفسه فقط ، بخلاف الأمان الذي يبطاه ليدخل دار الاسلام ليسكن فيها ويتجر ، فإن الأمان يشمل نفس الحربي وأمراته وولده الصغار وماله (٣) .

وفي رأينا أنه يجب أن تقيد مقتضى الأمان حال نشوب الحرب من ناحية أخرى . فهذا الأمان يحقن الدم والمال وينزع العدوات بوصفه

(١) قانون الحرب والحياد لجنته : ص ٤٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ . نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ زاد
الماد : ٢ ص ٩٩ كشف القناع : ٣ ص ٨٣ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ .

حربياً ، أما إذا أراد دخول دار الاسلام والميمنة فيها فإنه لا بد أن يقيد جواز الايمان في هذه الحالة ، فلا يعطية إلا ولي الامر أو نائبه ولغرض الصلح أو الهدنة أو التسليم والمفاوضة أو السفارة والمراسلة ، أو التجارة الضرورية .

وهذا ما وجدنا الشافعي قد نص عليه في مخطوط قديم للماوردي ، فقرر أن الايمان للداخل في دار الاسلام لا يكون إلا في حالتين :

إحدهما : أن يكون الحربي رسولاً للمشاركين فيما يمود بمصلحة المسلمين من صلح يجدد أو هدنة تمقد أو فداء أمرى .

والحال الثانية : أن يكون لهذا الداخل من دار الحرب امان يدخل به دار الاسلام فيصير آمناً على نفسه وماله . ولا ينبغي أن يتولاه إلا الإمام أو من ندب عنه من أولي الأمر لأنه أحرف بالمصلحة من اشتداد المسلمين واقتدار على الاحتراز من كيدته (١) .

وإذا قارنا مركز المستأمن (الاجنبي) في الإسلام مع مركزه في القانون الروماني نجد الفرق شاملاً بين التشريعين ، فلم يكن للاجنبي الذي كان يحمي إلى روما القديمة أي حماية قانونية إلا إذا احتفى بأحد الرومان ويكون ذلك بأن يخضع الاجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان مدة مؤقتة فيكون في حمايته . (٢) أما بالنسبة لمقتضى الايمان في الاشياء فإننا نكتفي بذكر الضابط الذي قرره فقهاء الحنفية في هذا الشأن ، قالوا : إن الأمان عن الشيء أمان عن مثله وعمما فوقه ضرراً ، ولا يكون أماناً عمماً دونه ، ولهذا إن

(١) راجع مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ وما بعدها .

(٢) القانون الروماني للدكتورين بندر والبدراني : ص ٧٢ .

قالوا : أعطونا على أن لا تحرقوا زرعنا فلا ينبغي لنا أن نفرقها ، والامان عن التخريب لا يكون أماناً عن أخذ المتاع والطعام (١) . ولو قالوا : أمنونا حتى نفتح لكم الحصن ، فتدخلون على أن ترضوا علينا الإسلام فنسلم ، ثم أبوا أن يسلموا فهم آمنون ، وعلى المسلمين أن يخرجوا من حصنهم ، ثم يبنذوا اليهم (٢) ..

فأي تسامح وتكريم أعظم من هذا التسامح ؟! وأي محارب يفعل مثل ذلك مع عدوه ؟! اللهم إلا أن يكون المسلمون هم رحمة الله إلى عباده والأرض جميعاً .



ثالثاً — الارادة الحرة

الامان باعتباره عقداً من العقود لا بد له من اتفاق ارادتين على إنشائه، واردة المرء في إنشاء عقد تستلزم رغبته فيه وقصده له ورضاء به متى

(١) حجة الحنفية في هذا الحكم القريب هو أن التخريب يكون في الابنية ، أما أخذ المتاع فهو من الحفظ والانتفاع به فليس فيه إفساد كالتخريب (انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٣) ، ونحن نرى أن النتيجة واحدة في المسألتين ، لأن في التخريب والأخذ تفويتاً للمال على صاحبه فيجب أن يسان أيضاً عن الأخذ وإلا فما فائدة الأمان ؟ فان المدو يفهم من الأمان حصول الأمن لشخصه وماله فاذا ايسح أخذ المال فيعد ذلك سرقة واغتصاباً ، وعلى المسلمين أن يترفعوا عن الوقوع في مثل هذه الشهات إذ أن للمال حرمة وصيانة ، حتى قال الفقهاء : « من دخل ليأخذ مالا في دار الاسلام ولله أمان فأمان ماله أمان له » (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٩) . ومقتضى الأمان كما عرفنا أنه يشمل المال على الإطلاق وإن ذكرت فقط بعض الأوجه المنافية للمصمة (راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ ، كشاف الفناص : ٣ ص ٨٤ - ٨٥) . ومع كل هذا فقد قال الاوزاعي والقيث وأبو ثور : لا يهل للمسلمين أن يلجؤوا إلى التخريب في الحرب ، لان ذلك فساد والله تعالى لا يحب المفسدين . أي ولو لم يكن أمان .

(٢) مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٥٣ - ٥٤ .

تم ووجد فعلا. وإذن فلا بد من أن تكون هذه الإرادة خالية مما يصيبها، وهذه العيوب : هي الإكراه والغلط والتدليس والغبن والتفريق .

وكذلك فإن عديم الإرادة كالصبي غير المميز والمجنون والمعتوه لا يصح أمانه بإجماع العلماء (١) أما ناقص الإرادة كالصبي المميز فقد اختلف الفقهاء في صحة أمانه على ثلاثة آراء (٢) ونحن نرجح القول بمدم الصحة .

والمكروه لا يصح منه الأمان لأن الإكراه يزيل القدرة والاختيار والرضا إن كان ملجئاً ، ويزيل الرضا فقط إن كان غير ملجئ كالتهديد بالحبس والضرب (٣) وقد سوى الإمام الشافعي بين نوعي الإكراه لأن في الحبس ضرراً كالقتل ، والعصمة تقتضي دفع الضرر .

(١) انظر الروضة الندية : ٢ من ٣٥٣ الأم : ٤ من ١٩٦ ، المدونة ٣ ص ٤١ المغني : ٨ من ٣٩٨ فتح القدير : ٤ من ٣٠٢ حلية العلماء للفقهاء : ص ٤٤٩ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ من ١٩١، ١٧٢ المحيط : ٢ ق ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ من ٢٣٧ الوجيز : ٢ من ١٩٤ المدونة : ٣ من ٤١ القوانين الفقهية : ص ١٥٧ باب الباب : من ٧٢ حاشية المدوي : ٢ من ٧ المنتقى على الموطأ : ٣ من ١٧٣ ، المغني : ٨ من ٣٩٧ ، المحرر : ٢ من ١٨٠ البحر الزخار : ٥ من ٤٥٢ الفروع الرضوي : ص ٣٠٨ شرح النيل : ١٠ من ٤١٢ .

(٣) الإكراه صوماً أن يخوفه بقوة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به ، وهو نوعان : الإكراه الملجئ : هو من يلزم به داعي الحاجة إلى الفعل حداً لا يقابله صارف ، كن جرد عليه السيف أو أجبت له نار لا يمكن دفعها إلا بفعل ما أمر به ، والإكراه غير الملجئ أو الناقص : هو ما زال الرضا دون أن يفسد الاختيار كالنوعد بالضرب المبرح والتخليد في الحبس ونحو ذلك ، والاختيار : هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس . والرضا : هو الارتياح إلى فعل الشيء والرغبة فيه (انظر أصول البردوي : ٣ من ١٠٩٨ التلويح على التوضيح : ٢ من ١٩٦ ، أصول الفقه للخضري : ص ١٣٢ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٦٥١ ، وانظر بحث الاستاذ الشيخ زكريا البردبسي ، الإكراه بين المريعة والقانون ، في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، العدد الثاني - ص ٣٥٤ ، ٣٧١ الجريمة والمعقوبة للشيخ أبي زهرة ص ٥١٠ ، الاشياء والنظائر للسيوطي : ص ١٠٧ ، الأموال ونظرية العقد للدكتور يوسف موسى : ص ٣٩٦ .

إلا أن هناك حالات يمكن القول بأن إرادة الشخص فيها موجودة
إلا أنها غير صحيحة لوجود القهر والخوف ، ويمكن اعتبار الشخص فيها
مكرهاً إكراهاً ناقصاً أو غير ملجئ لوجود الإكراه المنوي . وهذه
الحالات هي حالات الأسير والتاجر الذين دخلا إلى دار الحرب ،
وحالة من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا . فهل يصح أمانهم
وهذا وضهم ؟

اختلف الفقهاء في شأن أمانهم بالنسبة لسريانه على بقية المسلمين بعد
اتفاقهم على نفاذه في حق المؤمن .

فقال الحنفية والمالكية والثوري^(١) : أولاً — لا يصح أمانهم في
حق غيرهم من المسلمين لأنهم عاجزون عن معرفة حال المسلمين من ضعف
وقوة ، فلا يؤمن دفع الضرر بأمانهم أو تحقيق المصلحة عند من اشترط ذلك .
وثانياً — لأنهم متهمون في حق بقية المسلمين لكونهم غير آمنين
مقهورين بأيدي الأعداء ، مجبرين على إعطاء الأمان ، مما يحملهم على مراعاة
مصلحة أنفسهم خاصة ، دون المسلمين كافة فصاروا في حكم المكره . ثم
إن الأمان يطلب حيث توجد مظنة الخوف وهي لا تتوفر في دار الحرب ،
فيصبح الأمان غير ذي معنى وينعدم موضوع العقد . كل ذلك إذا سلمنا
بحسن نية العدو في طلب الأمان . أما إذا لاحظنا سوء النية — وهذا
هو الغالب — فإنه كثيراً ما يجد أسيراً أو تاجراً في بلده كلما اشتد به
الأمر فيمتنع على المسلمين ، ويفوت عليهم أغراضهم وما يدور بينهم وبين
بلاده من قتال وعراك مسلح .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٢ المحيط : ٢ ق ٢١٤ وما بعدها ، مخزن
الفقه : ٨٧ ق ٢٠٨ ب ، البدائع : ٧ ص ١٠٧ الفتاوى الحانية : ٣ ص
٥٦٤ المنتقى : ٢ ص ١٧٣ الصرح الكبير : ٢ ص ١٧١ .

وقال الحنابلة والشافعي والأوزاعي^(١) : يصح أمان الأسير والتاجر والأجير ومن أسلم في دار الحرب . واستدلوا أولاً بعموم حديث « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » فأينما وجد المسلم صح أمانه .

ثانياً - يقاس هؤلاء على غيرهم من المسلمين ماداموا مكلفين بختارين . غير أن الشافعية فصلوا في أمان الأسير . فقالوا : إذا كان الأسير مقيداً أو محبوساً فلا يصح أمانه إن هو معهم ولا لتغيرهم في الأصح ، لأنه مقهور في أيديهم فهو في حكم المكرم ، بخلاف أسير الدار الذي يكون مستأمنه آمناً في دار الحرب فيصح أمانه في دارهم لا غير إلا أن يصرح بالأمان في غيرها^(٢) .

ونحن نرى أن عموم الأدلة يشهد للقائلين بجواز أمان الأسير والتاجر ومن أسلم في دار الحرب ، إلا أنه لا معنى لهذا الأمان فيها ، فالأمان لإزالة الخوف وترك القتال وتوفير الأمن والسلام ، ولا حاجة للمدو في داره في مثل هذا الضرب من الأمان ، فهو آمن بأمان دولته . وكيف يطلب الأمان من شخص لا منعة له ولا قوة دفاع وهو في سلطة غيره؟! إلا أن يكون ذلك طريقاً للخداع والمكر والغدر بالمسلمين ، أو ضرباً من العبث وقلب الأوضاع . ولكن إذا ظفر المسلمون بمدو في أثناء الحرب وطلب أمانهم أو وفد عليهم ليكون مثلاً جاسوساً للمسلمين فلا بأس بأعطائه الأمان من غير المذكورين وفي غير ذلك نقول :

(١) الروضة للنووي : ٢ ق ١٢٥ ب ، أسنى المطالب : ق ٦ ب من باب الجهاد ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ص ١٥٦ اختلاف الفقهاء : من ٢٦ المقي : ٨ ص ٣٩٧ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٣ الانعاش : ق ١٠٠ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٥ .
(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ ، حاشية قليوبي وميمية : ٤ ص ٢٢٦ بيجيمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

وهل يكون ذلك الامان صادراً عن مطلق الحرية والاختيار أو معبراً عن الرضا ، والحال أن المؤمن إما في قيد الاسر ، أو تحت تصرف الحاكم وفي ظل الرهبة منه . وبناء عليه فإن بعض العلماء اعتبروا الامان فاسداً حتى في حق المؤمن نفسه فضلاً عن بقية المسلمين^(١) .

لهذا فنحن نرجح رأي الحنفية والمالكية والثوري ، والشافعية — في حال الاسير المقيّد — ونعتبر الامان لاغياً في حق غير المؤمن ، حتى يتمكن المسلمون من تقدير مصالحهم وتحديد سياستهم ، دون إحراج ولا خوف أو وجل ، قال القفال^(٢) من الشافعية : لا يتصور أمان من الاسير لان الامان يقتضي أن يكون المؤمن آمناً ، وهذا الاسير غير آمن في أيديهم^(٣) . ويلاحظ أنه ما دمنا قد رجحنا عدم جواز الامان الفردي من الشخص عموماً فبالاولى لا يجوز أمان الاسير ونحوه .

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تحقيق شروط المؤمن : وهي الإسلام والبلوغ والعقل ، والاختيار والرضا ، وعدم الخوف منهم .



مقارنة

نظام الامان الفردي أو الخاص كان معروفاً عند اليونان ، فقد كان الاجنبي يعامل معاملة المدعو عندهم . ونظراً لضرورة التعامل مع الاجانب ، والحال أن الاجنبي ليس له شخصية قانونية فقد توصل اليونان إلى حماية الاجنبي بطريقتين :

(١) راجع الوجيز : ٢ ص ١٩٥ حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٢) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر ، أبو بكر الشافعي القفال الفارقي ، الملقب بفخر الاسلام رئيس الشافعية بالعراق في عصره ، من كتبه « حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء » توفي سنة (٥٠٧ هـ) .

(٣) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٢ .

أولاهما : نظام الحماية أو الضيافة الذي بمقتضاه يوضع الاجنبي تحت حماية ورعاية مواطن كان يسمى في أثينا « المضيف » ، فيستطيع أن يدخل في علاقات قانونية مع المواطنين .

وثانيتهما : المماهات ، فكثيراً ما كانت تعقد معاهدة بين مدينتين تخول أفراد كل منها كل أو بعض حقوق المواطنين^(١) .

وكذلك عرفت روما نظام الضيافة ، بل وعرفت أكثر منه ، حتى إنه ظهر قانون الشعوب الذي ينظم العلاقات التجارية على الاخص بين الرومان والاجانب ، داخل الامبراطورية الرومانية ، وكانت النظرة القديمة إلى الاجانب تلتخص في اعتبارهم أرقاء ، يمكن الروماني الاستيلاء عليهم ، مادام لا يوجد لهم من يحميهم من الرومان . ولا يمكن أن يجد الاجنبي حماية — كما سبق أن عرفنا — إلا إذا احتوى بأحد الرومان ، ويكون ذلك بأن يخضع الاجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان لمدة مؤقتة فيكون في حمايته . وإلى جانب هؤلاء وجد داخل الدولة الرومانية بعض الاجانب الذين تحميهم الدولة مباشرة^(٢) . وهذا يشبه الامان العام في الاسلام ، وليس محل مقارنتنا هذه . والامان مرادف للجوار والإجارة الذي كانت معروفاً عند العرب ، وقد كان لحق الجوار حرمة مشهورة في تاريخهم ، فكان من أخلاقهم حماية الجار والدفاع عنه ، حتى صاروا يسمون النصير جاراً^(٣) .

(١) انظر القانون الدولي الخاص الدكتور عز الدين عبد الله : ١ ، ص ١١ ، ١٤٩ ، ٣٨٨ وما بعدها . أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ٣٢١ أصول القانون الدولي الخاص الدكتور محمد كمال فهمي : ص ٢٢٢ .

(٢) راجع مبادئ القانون الروماني للدكتورين بدر والبدر اوي : ص ٧٢ ، عز الدين عبد الله المرجع السابق : ١ ، ص ١٢ ، ٣٨٩ .

(٣) راجع الميني شرح البخاري : ١٥ ، ص ٩٢ تفسير القرطبي : ٨ ، ص ٧٥ تاج اللغة للجوهري : ١ ، ص ٢٩٩ تفسير المنار : ١٠ ، ص ١٧٢ .

وأما في الاسلام : فالأمان يشبه نظام الضيافة الذي كان معروفاً عند الأمم الأخرى . والمستأمن يعتبر بمثابة ضيف في دار الاسلام . وعلى العموم أيضاً فقد عرف المصريون القدماء والفرس والفينيقيون قواعد الضيافة بالنسبة للأجنبي (١) .

وإذا كان الأمر كذلك عند هذه الأمم التي ذكرناها بالنسبة لنظام الأمان ، فكان لابد من الاعتراف به في الاسلام ، ولا سيما أن الحال بين المسلمين وغيرهم كانت حال حرب . أي أن دم الحربي مهدر (مباح) فيجوز لكل من لقيه أن يقتله ، وبما أن الإسلام حريص على معاملة الناس عموماً بطريق سلمي إذا طلبوا ذلك ، فكان ينبغي أن يعصم دم هذا الحربي بأي طريق ، ومنه إعطاء حق الأمان لكل فرد من المسلمين ، فالضرورة إذن قد تقضي به ، وتكون فيه المصلحة للمسلمين ، ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية (٢) . والعلة أيضاً في جواز تأمين العدو من أحد أفراد المسلمين : هو أن المفروض في المسلم أن يكون على علم بالقانون الإسلامي وأنه سواء أكان حاكماً أم محكوماً فهو يضطلع بأمور المسلمين ويهتم بأحوالهم وشؤونهم ، كما ورد في الاثر « من بات ولم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم » ، وبذلك يتلزم الدين والسياسة في كل وقت ويعتبران شيئاً واحداً في شتى الأمور ، حتى إنه تكاد تكون مسؤولية الفرد المسلم في نظامه العالمي كمسؤولية الدولة ، فمهمة الفرد كمهمة الجماعة ، وحقوق هذا كحقوق هؤلاء (٣) . وهذا أدعى إلى التعرف على تهالم الاسلام وانتشاره ،

(١) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤

(٢) راجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٧ .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٥ .

ولا يتعارض مع هذا أننا رجحنا قصر إعطاء الأمان في عصرنا على ولي الأمر أو نوابه لأنه أمر أسلم من الوجهة السياسية.

وكان المقصود من الأمان عدا ما ذكرنا ، هو فتح المجال لمخالطة المسلمين فينتشر الاسلام بطريق سلمى بالإقناع والحجة ، قال ابن كثير : « وقد كان الأمان من أكبر أسباب هداية أكثر المشركين » (٢) وقال الرازي : إن الأمان طريق للاسلام بالدلائل (٣).

وإذن : لا نجد غرابة في صدور الأمان لعدو من الفرد والأمير والحاكم على حد سواء ، لاضطلاع الجميع بالمسؤولية الإسلامية العامة والخاصة . وهنا يبلغ الاسلام شأواً بعيداً في التضامن ، ويضرب القدح الملقى في تسامح أبنائه ويسرم مع غير المسلمين ، ويؤكد ضرورة التعاون معهم على بساط من السلام والطمأنينة ؛ لأن الأمان يشبه السلام في نتائجه ، وكثيراً ما تستعمل الكلمتان بمعنى واحد إلا أن السلام لا يكون إلا بين الحكام أو نوابهم . وأما الأمان فيمكن أن يكون أيضاً من غير الحكام ، وقد رجحنا منعه اليوم ، والسلام يعم أمة بأسرها . أما الامان — عند الفقهاء — فلا يتجاوز جيشاً أو مدينة أو ولاية (٤) .

وما يشبه الأمان في الاسلام ما قرره اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وأكدته مؤتمر جنيف سنة ١٩٤٩ ، وهو أنه لا يجوز قتل الأشخاص الذين ألقوا سلاحهم أو سوء معاملتهم . أو أخذهم كرهائن أو معاقبتهم

(١) انظر تفسير ابن كثير والبغوي : ٤ ص ١١٩ .

(٢) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٩ .

(٣) انظر الفرع الدولي في الاسلام : ص ١٢٢ . السياسة الشرعية لاستاذنا الشيخ

محمد البنا : ص ٦٢ .

دون محاكمة^(١) . فهذا أمان بحكم اتفاقية ولو بدون مؤمن .
والنظم السامية أو غير العدائية في القانون الدولي **كثيرة** نعرض
منها ما يلي :

١ — رايات المهادنة أو الراية البيضاء :

إذا كان القانون الدولي يقرر قطع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ، فإن الضرورات الحربية أو مبادئ اللسانية تقضي بضرورة قيام بعض الاتصالات بين المتحاربين . وتستعمل الراية البيضاء إذا أراد أحد الفريقين المتحاربين الاتصال بالفريق الآخر بغرض المفاوضة في شأن من شؤون القتال أو بغرض التسليم^(٢) . ويمكن تحقيق هذا الغرض في الإسلام عن طريق الأمان بطلب أي فريق من المتحاربين ورد الآخر عليه . والمؤمن في مثل هذه الأحوال : هو قائد الجيش أو المنطقة ، قال الحنفية : « وإذا حاصر المسلمون حصناً . فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن الإمام »^(٣) وسيأتي تفصيل ذلك في بحث المستأمن قبيل صيغة الأمان .

٢ — جوازات السفر وجوازات الأمان وأوراق التأمين :

إذا كان المقصود دخول الأجنبي لأراضي الدولة فيمكن تحقيق الأمان للشخص عن طريق هذه النظم^(٤) .

(١) راجع رسالة جرائم الحرب والمقاب عليها : ص ١٨٦ .

(٢) راجع أوبنهايم - لوتر باخت : ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، قانون الحرب والحياذ بلجنة : ص ٤٢٠ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ، ص ٣٥٦ .

(٤) انظر جنينة في المرجع السابق : ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ وفي القانون الدولي العام له :

ص ١٠٧ .

جواز السفر : هو تصريح مكتوب صادر من حكومة الدولة الماربة أو بأمر منها لأحد رعايا المدو ، أو لشخص محيد يخول له حق التنقل والتجول في إقليم هذه الدولة ، أو ما تحتله جيوشها من أقاليم . ويمطى عادة لمن تسمح لهم الدولة بالبقاء على الإقليم والتنقل فيه .

هذا الجواز يفيد الأمان للشخص كما يدل على ذلك مقتضى الأمان في الإسلام ، إلا أن الفرق بين النظامين هو أن هذا الجواز صادر من حكومة الدولة ، والأمان في الإسلام يمكن أن يصدر من أي فرد كما هو رأي الفقهاء ، وقد منعنا اليوم جواز الأمان الفردي فيتلاقى حينئذ التشريع الإسلامي والعرف الدولي .

أما جواز الأمان : فهو تصريح يخول لحامله حق المرور في أرض الدولة عن طريق معين ، وافترض معين ، ومثله التصريح الذي يعطى لممثل دولة العدو السياسي عند قيام الحرب ، والذي يخول له الحق في اتخاذ طريق معين للخروج من الدولة في طريقه إلى دولته . وهذا أمر معتبر في الإسلام أيضاً حيث يجوز أن يقيد الأمان في منطقة معينة كما سنبحت ذلك . بل إن الرسل والسفراء وطالبي سماخ كلام الله يدخلون بلاد الإسلام ويفادرونها دون حاجة إلى عقد أمان^(١) ، لقوله ﷺ لرسولي مسيلمة — فيما رواه أحمد وأبو داود والبزار^(٢) وأبو يعلى^(٣) : « لولا

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٢٩١ البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ المدونة ٣ ص ١١ المواقي ٣ ص ٣٦٢ الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب ، أسنى الطالب : ق ٦ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٣ كهاف القنام : ٣ ص ٨٤ زاد المعاد : ٢ ص ٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٢) هو أبو بكر البزار أحد بن مرو بن عبد الخالق ، حافظ من العلماء بالحديث من أهل البصرة له مسندان : أحدهما كبير سماه البحر الزاخر ، والثاني صغير ، توفي سنة ٢٩٢ هـ .

(٣) هو أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي ، أبو يعلى حافظ ، من علماء الحديث ثقة مشهور ، نته الذهبي بمحدث الموصلي ، ممر طويلا حتى فاهز المئة ، له كتب منها « المعجم في الحديث ، ومسدان كبير وصغير » توفي سنة (٣٠٧ هـ) .

أن الرسل لا تقتل لقتلتكما^(١) وفي هذا الحديث إشارة إلى أن أمان الرسل أمر مقرر عرفاً^(٢) ، لا ينبغي لأحد الخروج عليه .

ويفتقر جواز الأمان عن جواز السفر في أنه يجوز صدوره من رئيس منطقة من المناطق ، وإذا كان جواز الأمان وجواز السفر ممنوحين لعدد غير محصور فإن القانون الدولي يقترب من التشريع الإسلامي ، حيث يقرر الفقهاء بأن الأمان العام لأهل بلدة أو ناحية كإقليم أو ولاية لا يجوز إلا للامام أو نائبه . ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ في فتح مكة : « من دخل داره فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى السلاح فهو آمن ، ومن دخل البيت الحرام فهو آمن » . وأما الأمان الخاص : فهو أمان الواحد وهو قاصر على فرد أو عدد قليل محصور . ومثاله إجازة الرسول ﷺ أمان أم هانئ وزينب^(٣) كما عرفنا آنفاً .

ويكون الفرق بين الشريعة والقانون الدولي بالنسبة لجواز الأمان هو أن القانون الدولي لا يرى جواز الأمان صحيحاً إلا إذا صدر من حكومة الدولة أو من رئيس منطقة في حدود منطقتة ، وأما الشريعة فلم تعتبر هذه القيود ما دام ولي الأمر لم يتخذها نظاماً حتى إن لرئيس المنطقة أن يمطي جواز أمان عام يبيح دخول جميع المناطق إلا إذا قيده ، بل ولا يشترط صفة الرئاسة في مانع هذا الجواز مطلقاً^(٤) .

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ معمل الآثار لطحطاوي : ٤ ص ٦١ ، جمع الزوائد : ٥ ص ٣١٤ نيل الأوطار : ٨ ص ٣٠ .

(٢) رسل الملوك لابن القراء : من ١٣٨

(٣) راجع شرح ابن الساعاتي على بحم البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب الجهاد ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ الواق : ٣ ص ٣٥٩ المذهب : ٢ ص ٢٣٥ الوسيط : ٧ ق ١٥٦ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٧ كشاف القناع : ٣ ص ١٨٢ (٤) العلاقات الدولية العامة في الاسلام للدكتور ابراهيم عبد الحميد .

أما ورقة التأمين : فهي ورقة تعطى لشخص أو تعلق على مكان ليكسب بها الشخص ، أو المكان حماية خاصة ، وتصدر من الضابط أو القائد في المنطقة التي يوجد فيها الشخص أو المكان لحمايته . وهي تقضي بعدم التعرض للشخص أو القبض عليه أو إزعاجه ، وتحفظ المكان المعلقة عليه من التعرض له أو انتهاك حرمة ، وذلك كالمستشفيات وأماكن العبادة والملاجئ ، وقد تحصل الحماية بتكليف شخص بحراسة الشخص أو هذا المكان .

والإسلام يقر مثل هذا الاجراء فعند تبليغ المأمّن يرسل ولي الامر شخصاً مثلاً يحرس المنبؤ اليه حتى يصل إلى وطنه . وكذلك يحتاط المسلمون في تأمين الأماكن فلا يتهاونون حرمة أماكن العبادة ، أو أي مكان يحتاج إلى رعاية إنسانية ، فقد كان الفاتحون لا يتعرضون لصوامع الرهبان عندما يرون بها ، إلا أنه لم يشترط في فقه الاسلام أن تصدر ورقة التأمين من قائد المنطقة التي يوجد فيها حاملها ، والمنزى الاسلامي من هذا واضح ، وهو التيسير على الناس ومنح الحرية الكافية للشعب في ممارسة القضايا العامة ، ولكن في حدود المصلحة العامة .

والمخلاصة : أن قدوم الاجنبي إلى دار الاسلام ليس محظوراً في أي وقت ، بشرط أن يأخذ الاجنبي الأمان^(١) . وهذا الأمان إذا صدر من الإمام كان شبيهاً بتأشيرات الدخول على جوازات السفر فضلاً عن كونه معاهدة^(٢) ، ثم تصبح الإقامة بعد ذلك في دار الاسلام مباحة بسبب الأمان غير أنها مؤقتة بحدته ، فهو بطبيعته مؤقت وإن كان قابلاً للتجديد بعد انقضاء المدة وعودة المستأمن إلى بلاده^(٣).

(١) انظر البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ المغني : ٨ ص ٥٢٣ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور مسلم : ص ٣٣٧ مجلة القانون والاقتصاد السنة السابعة مقال الشيخ خلاف : ص ٧٩٥ مجيد خدوري : ص ١٦٩ .

(٣) انظر الحاوي : ١٩ ق ٩٣ ب ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ .

٣ - اتفاقات التسليم :

من المعروف دولياً أن الحرب تضع حداً للعلاقات السلبية القائمة بين الدولتين المتحاربتين ، وتحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ماعدا استثناءات تدعو إليها الضرورات الحربية ، أو تقضي بها مبادئ الانسانية في الحروب منها عدا ما ذكرناه اتفاقات التسليم .

والتسليم : عبارة عن اتفاق يثبت خضوع مدينة ، أو فرقة من الجيش أو سفينة حربية لقوات العدو ، واتفاق التسليم عمل عسكري لا يمكن أن يتضمن تنازلاً عن إقليم . ويبت اتفاق التسليم في مصير رجال الجيش الذي سلم ، وهو يختلف ليناً وشدة بحسب الظروف .

وللتسليم صورة أخرى ، وهو أن يتم بغير اتفاقية تبرم كإلقاء الجنود أسلحتهم ، أو رفع الراية البيضاء على الحصن مثلاً . ويجب على الفريق الآخر في هذه الحالة أن يوقف إطلاق النار ، وأن يقبل منهم التسليم . وبما أن التسليم هنا غير مرتكز على اتفاق مكتوب أو شفوي ، فهو تسليم بلا قيد ولا شرط (١) .

وقد بحث الفقهاء المسلمون هذا الوضع في حالة ما نسميه بوجود تسليم ضمني من قبل العدو ، وذلك فيما إذا حاصر المسلمون قلعة أو حصناً مثلاً ، فطلب الأعداء الأمان نتيجة إحساسهم بالضعف في متابعة القتال ، وطلبوا أيضاً اللجوء إلى تحكيم شخص معين أو أكثر حتى يقرر مصيرهم . فإذا رضي المسلمون بذلك الشخص وجب انتهاء الحرب وعودة السلم إلى ربوع كل من الطرفين ، حتى يصدر قرار التحكيم . قال الشيعة الإمامية : يترك

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيبة : ص ٤١٩ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، أبو هيف الطبعة الرابعة : ص ٦٩٧ حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٨٩ .

المقتال وجوباً بالنزول على حكم الإمام أو من يختاره^(١) . وقال الفقهاء الآخرون عند السلام عن اتفاق المحكمين : إذا اختلف الحكمان في أمر أو مات أحدهما ، ولم يرض أحد الفريقين بحكم الآخر ، فإنه ينبغي رد الأعداء إلى حصونهم لنزولهم على الأمان^(٢) . فيفهم من العبارة الأخيرة من هذا النقل أن مقتضى النزول على الحكم حصول الأمان وانتهاء القتال^(٣) . ويعتبر قرار المحكمين في هذه الحالة ملزماً للطرفين مادام التحكيم برضاها ، يدل لذلك أن بني قريظة والمسلمين في الماضي حينما قبلوا تحكيم سعد بن معاذ في شأن بني قريظة التزم كل من الطرفين بحكمه . قال سعد : وحكمي نافذ عليهم ؟ قالوا : نعم ؛ قال : وعلى المسلمين ؟ قالوا : نعم ، قال : وعلى من ههنا ؟ وأعرض بوجهه وأشار إلى ناحية رسول الله ﷺ لإجلاله وتمظيماً ، قال : نعم وعلي^(٤) . وإذن فيسري الحكم الصادر من الحكم على كلا الطرفين ، وليس لأحد منها الامتناع من تنفيذه ، وبذلك قال الفقهاء^(٥) . وعبارة الحنفية في هذا : فإن حكم (أي الحكم) لزمها لصدوره عن ولاية شرعية فلا يبطل حكمه بمنزلها^(٦) .

وقد استدلل الفقهاء على ضرورة قبول المسلمين لطلب العدو في تلك

(١) الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ .

(٣) وانظر الحرب والسلام للاستاذ خذوري : ص ٢٣٣ حيث قال : أقر الاسلام التحكيم كطريق من طرق انتهاء القتال .

(٤) السطواني : ٥ ص ٥٧ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣

(٥) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٦٥ وما بعدها ، الفرح الكبير للبردير : ٢ ص ١٧٠ الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ منح الجليل : ١ ص ٧٢٨ المحرر : ٢ ص ١٧٣ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٦) انظر البحر الرائق : ٧ ص ٢٦ .

الحالة بما ثبت في السنة النبوية القولية والفعلية . في وصايا الرسول ﷺ إلى قواده فيما رواه الجماعة إلا البخاري : ... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أنصيب حكم الله فيهم أم لا ، (١) . وقد حاصر الرسول ﷺ بني قريظة خمسا وعشرين ليلة ، فلما اشتد عليهم البلاء ، قيل لهم : انزلوا على حكم رسول الله ﷺ ، فقالوا : نزل على حكم سعد بن معاذ ، فقال لهم : انزلوا على حكم سعد ، فبعث رسول الله ﷺ إلى سعد ، فلما جاء قال له رسول الله ﷺ : احكم فيهم ، فحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، وتقسم أموالهم ، فقال له رسول الله ﷺ : لقد حكمت فيهم بحكم الله وحكم رسوله (٢) . فهذه الاثر يدل على وقوع تحكيم في شبه حالة تسليم بين المسلمين واليهود ، ورضي الفريقان بتحكيم سعد مع أنه كان زعيم الاوس المتحالفين مع بني قريظة (٣) . قال ابن نجيم المصري : وأجمع على أنه ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ في بني قريظة لما اتفقت اليهود على الرضا بحكمه فيهم مع

(١) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٠ منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٨ قال الشوكاني في نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ : قيل ان هذا الحديث لا ينتهز للاستدلال به على أن ليس كل مجتهد مصيباً لأن ذلك كان في زمن النبي والاحكام الشرعية إذ ذاك لا تزال تنزل وينسخ بعضها بعضاً ويخصص بعضها ببعض ، فلا يؤمن أن ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم حكم خلاف الحكم الذي قد عرفه الناس . وقيل غير ذلك . وفي رأينا أن النهي في هذا الحديث وان كان للتنزيه والاحتياط فهو مدعاة للالتباس والتزام إذ ما هو حكم الله تعالى هل هو المقرر في الاسلام أم الذي يعتقده ويعرفه العدو من شرية أخرى كاليهودية والنصرانية ؟

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٧ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٥٥ . وفي رواية : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سموات رواه البخاري ومسلم (وانظر الروض الأنف للسبيلي : ٢ ص ١٩٧ .

(٣) جوامع السيرة لابن حزم : ص ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣ .

رسول الله ﷺ (١) . وإذا كان هذا التحكيم بعد التسليم برضا اليهود وموافقتهم فلا يصح ما قاله أرفنج : «عامل محمد ﷺ اليهود معاملة تنطوي على القسوة ، فقد جعل محمد مصيرهم في يد رجل قاس ، ولذا تعتبر تلك المذبحة التي شهدتها سوق المدينة نقطة سوداء في تاريخ محمد (٢) . ومع أن تحكيم سعد لم يكن من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإنما كان باختيار اليهود وزعائنهم كما قلنا فإن سبب إقرار الرسول لحكم سعد واعتباره من حكم الإسلام - أو بالأصح عدم خروجه على التزامه السابق بالتنفيذ للحكم - هو أن اليهود في الحقيقة لا يستحقون أي رحمة أو شفقة ، لتكرار غدرهم بالرسول ، وبث الشكوك في رسالته وإثارتهم الفتنة بين الانصار وانضمامهم إلى قريش في محاربة الرسول ﷺ رغم وجود عهد معه .

وهناك وقائع أخرى تدل على جواز التحكيم عند الحصار مثل ما حدث من بعض المسلمين أن قبل من المرتزبان النزول على حكم عمر (٣) . ومثل حالة التحكيم يوم الحديبية بين الرسول ﷺ وكفار قريش . روى أبو وائل بن سلمة (٤) قال : كنا بصغين ، فقام سهل بن حنيف (٥) فقال - لا رأى من أصحاب علي كرم الله وجهه كراهة التحكيم - : أيها الناس ، اتهموا أنفسكم فانا كنا مع النبي ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتالا لقاتلنا ،

(١) البحر الرائق : ٧ ص ٢٥٠ .

(٢) انظر حياة ٤٤ بالانجليزية ، واشنطن أرفنج : ص ١٤٦ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٦٨ .

(٤) هو شقيق بن سلمة الاسدي أحد بني مالك بن ثعلبة ، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو غلام توفي في زمن الحجاج بعد الجماع ، وقد روى أبو وائل عن مروان بن عبد الله واسامة بن زيد وحذيفة وآخرين (راجع تاريخ بغداد للخطيب : ٩ ص ٣٦٨) .

(٥) هو سهل بن حنيف بن وهب الانصاري الأوسي ، أبو سعيد ، صحابي ، من السابقين شهد بدرًا وثبت يوم أحد ، وشهد المشاهد كلها ، توفي بالكوفة سنة (٣٨) هـ .

آثار الحرب ١٨

فجاء عمر بن الخطاب ، فقال يا رسول الله : ألسنا على الحق وم على الباطل ؟ فقال : بلى ، قال : فعلام نمطي الدنية في ديننا ، أنرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ابن الخطاب إني رسول الله ولن يضيعني الله أبداً ، فانطلق عمر إلى أبي بكر فقص عليه ما حدث ، فقال : إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً^(١) . فهذا دليل على جواز اللجوء إلى الصلح والتحكيم رغم إمكان المسلمين القتل ومواصلة الجهاد حتى تمام الفتح .

والحكم في حالة التسليم الضعفي هذه يجوز أن يكون واحداً أو متعدداً كما قرر الفقهاء^(٢) . وإذا تم تسليم العدو لصالح المسلمين فمن الطبيعي أن يكون الحكم مسلماً . وزاد الفقهاء شروطاً أخرى وهي أن يكون حراً عاقلاً بالغاً ، فقيهاً ، ليس صاحب ريبة وشر ، ذا إرادة حرة^(٣) ويكفي في تحقق العدالة في زمناً كما نرى أن يكون الحكم محل ثقة وأمانة ونزاهة معروفة عنه . قال أبو يوسف : ينبغي للوالي أن يقصد في الحكم أهل الرأي والدين والفضل والموضع من المسلمين ، ومن كانت

(١) الفسطاطي : ٥ ص ٢٣٥ .

(٢) راجع المذهب : ٢ ص ٢٣٨ ، الحاوي الصغير : ق ٩ من باب الجهاد ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٢ الخراج : ٢٠٢ المغني : ٨ ص ٤٨٠ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٢ الاقتاع : ق ٩٦ ب .

(٣) انظر فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٧ ب ، الخراج : ٢ ص ٢٠٣ وما بعدها ، معين الحكم : ٢ ص ٢٤ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٢ ، ٣ ص ٣٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٧٢ البدائع : ٧ ص ١٠٨ فتح القدير : ٥ ص ٤٥٣ ، ٤٩٩ الموسوي : ٢ ص ١٨٥ الحرفي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٢ ، القوانين الفقهية : ١٥٤ الأم : ٤ ص ١٦٨ الوسيط : ٧ ق ١٦٠ ب . ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، أسنى المطالب : ٢ ق ٨ من كتاب الجهاد ، المذهب : ٢ ص ٢٣٨ ، المغني : ٨ ص ٤٨٠ المحرر : ٢ ص ١٧٣ الاقتاع : ق ٩٦ ب ، المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ٣٩٠ ، ٣٤٦ وما بعدها .

له حياطة على الدين (١) . وعلى كل حال فإنه قد لا يراعى بعض هذه الشروط حينما يصر العدو على قبول شخص بعينه وتكون المصلحة في قبوله ؛ لأن انتخاب المحكمين يكون برضاء الطرفين المتنازعين وأساس التحكيم هو الاتفاق بينهما ، غير أن فقهاءنا تمسكوا بتوافر الشروط المذكورة ، وإلا رد الاعداء إلى مكانهم قبل النزول على التحكيم ، لأنهم نزلوا على أمان فلا يجوز أخذهم إلا برضاهم (٢) .

وبما أن المسلمين في حالة تسليم العدو لهم يكونون في مركز أقوى من عدوهم ، فإن قواعد الشريعة الإسلامية هي التي تطبق . قال الشيعة الامامية : وإنما ينفذ حكم المحكم ما لم يخالف الشرع بأن يحكم بما لا حظ فيه للمسلمين أو يتأني حكم الذمة لاهلها (٣) . فبالنسبة للأشخاص تطبق القواعد التي سنذكرها في الكلام عن الاسرى كالن والفداء وعقد الذمة (٤) . أما الاموال فلما أن يحكم المحكم بجعلها غنيمة للمسلمين ، أو تترك بيد أصحابها بعد وضع الخراج عليها ، والامر الثاني هو الأكثر اتفاقاً مع سيرة المسلمين (٥) كما سيأتي بيانه في فصل أموال العدو .

وإذا تم التسليم لصالح العدو فمن البدهي أن العدو هو الذي يطبق

(١) الخراج : ص ٢٠٣

(٢) الخطاب : ص ٣ ، ٣٦٠ المذهب : ص ٢ ، ٢٣٨ زاد المواد : ص ٢ ، ٧٣ .

(٣) الفرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البهية : ص ١ ، ٢٢١

(٤) شرح الزيادات : ق ٥٣٤ الخراج : ص ٢٠١ ، ٢٠٣ البدائع : ص ٧ ، ١٠٨

المحيط : ص ٢ ، ق ١٧١ ب ، ٢٧٣ ، مخطوط السندي : ق ٨٠ ، وما بعدها ، الخطاب : ص ٣

٣٦٠ الروضة : ص ٢ ، ق ١٢٨ ، أسنى المطالب : ص ٢ ، ق ٩ من كتاب الجهاد ، المذهب : ص ٢

٢٣٩ المغني : ص ٨ ، ٤٨١ ، زاد المواد : ص ٢ ، ٧٣ ، ٨٤ كشف القناع : ص ٣ ، ٤٦ المحرر :

ص ١٧٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٩ .

(٥) المغني : ص ٨ ، ٤٨١ .

شروطه وقواعده على المسلمين ، وتعتبر هذه الحالة حالة ضرورة لا مناص من الأخذ بها فقهاً وعملاً .

والخلاصة أن اتفاق التسليم المعتبر بين الدول أمراً استثنائياً من قاعدة منعه الاتصال السلمي بين المتحاربين له شبهة في الفقه الاسلامي وهو الاتفاق على اللجوء إلى التحكيم في مصير الجهة التي سلمت وعلى الأخص بالنسبة للمقاتلين .

رابعاً — المستأمن :

طرفاً عقد الأمان : هما المؤمن والمستأمن ، وقد عرفنا من هو المؤمن . أما المستأمن : فهو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حريباً^(١) وقد غلب إطلاقه على من يدخل دار الاسلام بأمان . فيكون الغالب في المستأمن هو الذي يدخل بلادنا بأمان مؤقت أي تحدد له مدة الإقامة ويمطى له العهد من أولي الأمر^(٢) ، ويمطى الأمان شرعاً للأفراد والجماعات والممالك والجمهوريات^(٣) . جاء في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٨) « يجوز الأمان للواحد والجماعة وأهل الحصن والمدينة » ، وقال الحنابلة : يصح الأمان من الامام لجميع المشركين وآحادهم ومن الأمير لمن جعل بازائه^(٤) .

(١) درر الحسكام : ١ ص ٢٩٢

(٢) انظر للاستاذ محمد سلام مذكور المدخل للفقه الاسلامي هامش ص ٦٤ ، والوصايا في الفقه الاسلامي .

(٣) الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ الحاوي القدسي : ١١٩ غزن الفقه : ٢ ق ٨٧ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٣ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ الوسيط : ٧ ق ١٥٦ المغني : ٨ ص ٣٩٨ الفرح الرضوي : ٣٠٧ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ .

(٤) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ .

وعلى ذلك فيعطى الامان لشخص حقناً لدمه ، ويمطى لجماعة ولو كانوا
متترسين في حصن منيع إن طلبوه ، وييقون على الامان ما لم يستدوا
على المسلمين أو يصدر منهم إخلال بمقتضى الامان الذي أعطوه .

ولا يمنح الامان — باتفاق الفقهاء — عن غير المسلم ، سواء أكان
كثانياً أم وثنياً رجلاً أو امرأة لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين
استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » والمقصود من كلمة « المشركين »
أهل الاوثان من العرب ، لأن الكلام فيهم من أول السورة ، فهم
الذين عاهدوا النبي ﷺ ثم نقضوا العهد . وإذا جاز أمان الوثنيين فأهل
الكتاب بالاولى (١) .

ولكننا نجد خلافاً بين الفقهاء في تأمين الأسير .

قال المالكية والشيعة الامامية والقاضي (٢) من الحنابلة (٣) : إذا استولي
على الأسير أصبح الأمر فيه مفوضاً إلى ولي الأمر باعتبار أن الأسير
أسير للدولة لا أسير الفرد ، فلا يجوز حينئذ لأي فرد من الافراد أن
يقتات على الامام فيؤمن هذا الأسير ، وهذا هو مذهب الشافعية إذا
صار الأسير في قبضة الامام . أما قبل ذلك فانهم أجازوا لآسره أن

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٢ - ٨٩٢ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص
١٧٢ المواق : ٣ ص ٣٦١ .

(٢) له القاضي أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن حلية الحراني . كان
على الفضاء بجران ، وكان ناشر المذهب الحنابلة داعياً اليه في تلك الديار . توفي سنة ٤٧٦ هـ
(انظر طبقات الحنابلة لابن أبي بطة : ٢ ص ٢٤٥) .

(٣) المواق : ٣ ص ٣٦١ الفرج الرضوي : ص ٣٠٧ الروضة البية : ١ ص ٢٢١
المغني : ٨ ص ٣٩٨ المحرر : ٢ ص ١٨٠ .

يؤمنه لامن له أن يقتله^(١) . وقال الحنفية والاشعري وأبو الخطاب^(٢) من الحنابلة^(٣) : يصح لأحد الرعية وغيرهم أمان الأسير ، لأن زينب ابنة رسول الله ﷺ أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع بعد أسره فأجاز النبي ﷺ أمانها ، ثم إن أمان الواحد من المسلمين نافذ على الجماعة الاسلامية فكأن الأمير هو الذي آمنه إلا أنه يكون عند الحنفية فيثماً ، وفائدة الأمان حينئذ عصمته من القتل دون غيره .

ونحن نتمسك لأصحاب القول الاول الادلة الآتية :

(١) أخرج الشافعي أنه لما قدم الهرمزان قائد الفرس في 'تسست' (٤) أسيراً على عمر بن الخطاب فأراد قتله لتكرار نقضه العهد فطلب أن يشرب ماء وقال : «إني أخاف أن أقتل وأنا أشرب الماء» ، فقال عمر : «لا بأس عليك حتى تشربه» ، فأكفأه وقال : لا حاجة لي في الماء إنما أردت أن أستأمن به ، فقال له عمر : إني قاتلك . قال : قد آمنتني ، فقال : كذبت . فقال ألس : صدق يا أمير المؤمنين قد آمنتته ، فلا سبيل لك عليه . وشهد له الزبير بذلك ، فمدوه أماناً^(٥).

(١) نهاية المحتاج وحاشية الرشيد : ٧ ص ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ بغيري المنهج : ٤ ص ٢٤٢ المبسوط : ١٠ ص ٩٣ - ٩٤ .
(٢) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن ، الكلوثاني ، أبو الخطاب ، إمام الحنبلية في عصره أصله من كلوثاي (من ضواحي بغداد) له كتب في الاصول والفقه وله اشتغال بالأدب ، توفي سنة ٥١٠ هـ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ ص ٣١١ المغني : ٨ ص ٣٩٨ .

(٤) تستر : مدينة في عربستان الفارسية «خوزستان القديمة» تقع على خط طول ٤٩ درجة شرقاً وخط عرض ٣٢ درجة شمالاً . وهي على جرف «وهو ما يعرفه السيول وأكلته من الأرض» يمر إلى غربه نهر دجيل (قارون) وقد أضفى هذا الموقع عليها أهمية تجارية وحرية كبيرة . وبسر إنشاء المشروعات المائية المختلفة التي تشتهر بها من زمن بيسد انظر دائرة المعارف الاسلامية : ٥ ص ٢٤١ .

(٥) راجع الفصة مفصلة في السطواني شرح البخاري : ٥ ص ٢٢٣ سنن البيهقي : ٩ ص

٩٦ تاريخ الطبري : ٤ ص ٢١٨ .

فهذه حالة أسير لم يملك أحد أن يؤمنه غير أمير المؤمنين ، فلا يجوز لأحد غيره ممارسة هذا الأمان .

(٢) للإمام المن على الأسير . والأمان دون ذلك فيجوز له وحده ، ولا يجوز لغيره كما لا يجوز لأحد المن على الأسير ، إذ أن أمر الأسير مفوض إلى ولي الأمر ، فلا يصح لأحد الافتيات عليه في ممارسة خصائصه .

(٣) إن الأسر قد أثبت في الأسير حقاً للمسلمين ينوب إمامهم عنهم في النظر فيه بحسب ما يرى من المصلحة . فإذا بادر أحد الرعية وأمن الأسير اعتبر ذلك مصادرة لحق بقية المسلمين وتقويضاً لما يروونه من تحقيق المصلحة العامة ، فلا يجوز للرعية مثل هذا الأمان حتى لا يفسد على الإمام النظر الصحيح لتحقيق تلك المصلحة .

مناقشة ومقارنة :

في رأينا أن إعطاء الفرد حق تأمين الأسير يمتد على الفوضى والاضطراب، لا سيما في ظروف الحرب ، حيث لا يتنبأ لأي شخص معرفة أحوال معاملة العدو لأسرى المسلمين حتى يقابل بالمثل . والأسير بحسب الأصل يعتبر أسيراً لجماعة المسلمين كما عرفنا ، ويجتهد ولي الأمر فيهم بشأن الأسرى بحسب ما يراه محققاً لمصلحة الجماعة . فكل ما جاء على خلاف هذا الأصل لا يلتفت إليه ، وهذا هو المعتبر في القانون الدولي الحديث . فقد نصت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص على أن أسير الحرب يعتبر أسير الدولة لا أسير الشخص أو الجيش الذي أخذه^(١) .

(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة: ص ٢٧٨ الدكتور أبو هيف، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٩ .

فالقول في تفويض أمر الأسير إلى ولي الأمر بشأن إعطائه الأمان هو الواجب ترجيحه ، وهذا ما تؤيده السيرة وتاريخ المسلمين مع أسرام ، وهو من الأمور التي يجب تفويضها إلى رأي الإمام ، حتى لا تختلف كلمة المسلمين وتشعب آراؤهم ، قال الله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (١).

أما رأي الأوزاعي والخنفية : فهو مبني على ما زعموه من أن أمان أبي العاص كان بعد الأسر ، وهذا غير ثابت تاريخياً . فإن أبا العاص حين أمانته زينب لم يكن أسيراً وإنما كان مستجيراً بدليل ما ذكر ابن هشام . « أقبل أبو العاص تحت الليل حتى دخل على زينب بنت رسول الله ﷺ فاستجار فأجارته ، وقد جاء في طلب ماله » (٢) . ومجرد دخول الحربي بلادنا بلا أمان لا يجعله أسيراً بدليل أنه لو رجع قبل الأخذ كان حراً .

وأما أن أبا العاص قد أسر فهذا صحيح ؛ ولكن ذلك كان قبل هذه الحادثة حيث أصيب في أسارى بدر ، وبعثت زينب في فدائه لما بعث أهل مكة في فداء أسرام ، ولم يكن وقتئذ أمان ولا جوار منها ، وإنما أطلق المسلمون سراحه ومنوا عليه وردوا عليها مالها (٣).

واحتجاجهم أيضاً بنفاذ أمان الواحد على الجماعة غير صحيح ؛ لأن نفاذ التصرفات مشروط بعدم تعلق حق للغير فيه ، وقد تعلق حق المسلمين بالأسير فلا ينفذ أمان أحدهم عليهم .

وأما قول الشافعية بتجوز أمان الأسير قبل صيرورته إلى قبضة الإمام،

(١) النساء - ٨٣ .

(٢) زاجم سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٧ .

(٣) انظر سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٣ .

بناء على جواز قتل الأسير إياه فهو بناء على واقعة حال لا عموم لها ، بدليل ما قاله صاحب المذهب من الشافعية : « إن قتل مسلم أسيراً قبل أن يختار الإمام ما يراه فيه عزز القاتل لافتياته على الإمام »^(١) . والتعزير لا يكون إلا على ممنوع . وقال أيضاً في الواقعة ذاتها : « وإن أمن مسلم أسيراً لم يصح الأمان ، لأنه يعطل ما ثبت للإمام فيه من الخيار بين القتل والاسترقاق والمن والفداء . وهذا ما اعتمدته البلقيني والبعوي »^(٢) ، وبمثله قال الحنفية : « ليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه إلى الإمام »^(٣) .

واقعة القتل التي استند إليها الشافعية والتي لا عموم لها : هي أن بطلاً الحبشي وبعض الانصار قتلوا رأس الكفر أمية بن خلف الذي كان يمدب بطلاً بمكة على ترك الإسلام ، وقتلوا معه ابنه ، رغم أنها كانا أسيرين عند عبد الرحمن بن عوف^(٤) من أسري بدر . فهذه واقعة نأر وقصاص استنكرها المسلمون بدليل ما كان يقول عبد الرحمن : « يرسم الله بطلاً ، ذهبت أذراعي وفجعتي بأسيري »^(٥) .

وقد يكون جواز القتل راجعاً إلى وجود خوف الأسير على نفسه من الأسير ، فقد قرر الفقهاء أنه : إذا خاف المسلم شر الأسير كان له قتله

(١) المذهب : ٢ ص ٢٣٦ مفني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ .

(٢) المذهب : ٢ ص ٢٣٥ شرح الحاوي : ٤ ق ٦ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ .

(٤) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ، أبو محمد ، صحابي ، من أكابرهم وهو أحد المفردة المبشرين بالجنة وأحد السقة أصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة لهم ، وأحد السابقين إلى الإسلام ومن أغنياء المسلمين ، توفي سنة ٣٢ هـ .

(٥) راجع السيرة النبوية لابن هشام : ١ ص ٦٣٢ .

وإلا فللامام أن يعززه إذا لم يكن ثمة ضرورة إلى قتله^(١) . فقد مسكت
الرسول ﷺ عن رجل قتل امرأة أرادت أن تصرعه . وفي كلتا الحالتين
لا يمد جواز القتل دليلاً على جواز الأمان ، بل ولا على جواز قتل الأسير
من غير الإمام دون ضرورة .

وهناك حالة ثانية لا يجوز لأحد سوى الإمام أن يؤمن فيها العدو
بدون خلاف بين الفقهاء^(٢) . وهي تشبه حالة الأسير وتعتبر في حكمه .
وهي حالة ما إذا أشرف المسلمون على فتح قلعة مثلاً ، فلا يجوز لأحد
من الجنود المسلمين أن يؤمن أحداً من أهل القلعة أو الحصن لما في ذلك
من إضرار بحق المسلمين الذي تعلق بهم ، وإضرار بسياسة الفتح ، والواحد
من المسلمين لا ولاية له على بقية المسلمين ، فكيف يبطل حقاً ثابتاً لهم أو
ينزل ضرراً بالجيش ؟ والإسلام يقرر « لا ضرر ولا ضرار » .

وفي ختام هذا البحث ، تثار مسألة حكم المسلم اليوم في غير بلده
في دار الاسلام . هل يعتبر مستأمناً أم مواطناً ؟ وما هو القانون الواجب
التطبيق إذا اعتبر المسلم مستأمناً في بلد إسلامية ؟ وأي الحكمين أنسب مع
التقسيم الحالي لدار الاسلام ؟ كما تساءل أستاذنا محمد سلام مذكور .

سبق لنا أن أجزنا تعدد الحكومات الاسلامية في دار الاسلام بشرط
وحدة الاهداف والتزام دستور القرآن والسنة . والاصل المعتبر عند
الفقهاء في ذلك هو أن كل مسلم من أي بلد لا يعتبر أجنبياً عن أي بلد
آخر في دار الاسلام ، فهو يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية دون تمييز

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٠٨ المتفق : ٣ ص ١٧٢ الحرشي ، الطبعة
الثانية : ٣ ص ١٢٣ مغي المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ، فتح القدير :
٤ ص ٣٠٠ .

بين المسلمين ؛ لأن بلاد الاسلام كلها دار واحدة تحكمها شريعة واحدة .
وتوحيد القانون هو الهدف الاسمي الذي يطالب به عموماً رجال القانون الدولي
الخاص لسد حاجة المعاملات الدولية ، وتجنب مشاكل قانونية كثيرة ، ومنها
مشكلة تنازع القوانين وما ينتج عنها من مسائل التكييف لموضوع النزاع
والاسناد وقواعد الاحالة في كل قانون داخلي^(١) .

وعلى هذا الاساس الفقهي فلا يصح لدولة إسلامية أن تمنع دخول المسلم
إلى أرضها ، أو أن تبعد من إقليمها رعايا دولة إسلامية أخرى سواء أكانوا
مسلمين أو ذميين ، وعليها أن تعاملهم كرعاياها في الحقوق والواجبات وتحمل
المسؤولية ، وأن تعفيهم من الرسوم الجمركية (المشور) لأن دار الاسلام
هي دار أمن وسلام لسكل مسلم أو ذمي كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه .
وحينئذ فلا تتور بين رعايا تلك الدار نعمة وطنية أو جنسية أو طائفية .
ونحن نفضل مراعاة هذا الاصل إذا حسنت نية الحكومات الاسلامية وبذلك
تتحقق الوحدة الاسلامية المنشودة ، وقد طبق المسلمون هذا المعنى
قديماً في بلاد الاندلس والمغرب ومصر وبنّاد حينما تجزأت الحكومة
الاسلامية إلى دويلات .

ومع إقرار هذا الاصل الذي عرفناه فهل تستدعي ضرورة المحافظة على
الامن والنظام العام أن يعتبر المسلم أو الذمي في بلد إسلامية غير بلده مستأمناً
في بعض الاحوال ؟ وعندئذ يخضع لقيود المفروضة على الاجانب فيحمل
جواز سفر ويدفع الرسوم الجمركية ويجوز تحديد إقامته في أمكنة معينة
ويجوز منع دخوله لبلد آخر أو إبعاده منها ؟

الواقع أن للحكام المسلمين أن يفعلوا ذلك ؛ لأن الضرورات تبيح

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ٢ ص ١٢٢ .

المخطورات ولكن ينبغي أن تقدر الضرورة بقدرها^(١) ، فلا ينبغي مثلاً أن تستوفي الرسوم الجركية من المسلم أو الذمي ، إلا إذا كانت لضرورة حماية الصناعة المحلية ، أو لحاجة الدولة مثلاً . وحينئذ فتعتبر هذه الرسوم ضرائب استدعتها الضرورة ، كما لولي الأمر أن يفعل ذلك في داخل بلده . وكذلك فوجبات المحافظة على الأمن قد تستدعي تحديد إقامة الشخص في أمكنة معينة ، أو القيام بمراقبته أو إبعاده أو حظر دخوله البلاد . أما تتمه بالحقوق السياسية والمدنية فنرى أن يتمتع بها المسلم أو الذمي في غير بلده في دار الاسلام ما لم يكن هناك ضرر . وأما القانون الواجب التطبيق فيطبق القانون الإسلامي الموحد الذي نص عليه القرآن ، وأيدته السنة ، وأجمع عليه المسلمون ، وحينئذ فيستبعد قانون بلد الشخص إذا كان مخالفاً لذلك ، فمثلاً مساواة المرأة بالرجل في الميراث في قوانين تونس والعراق وأندونيسيا لم تألفه الجماعة الإسلامية في مختلف العصور الماضية فلا يطبق في رأينا في بلد آخر ، لأنه لا اعتبار للمرف إذا كان مخالفاً للنص ، وما سارت عليه هذه القوانين يعتبر مرفاً فاسداً لمخالفته الصارخة لنص القرآن الكريم في آيات الموارث .

فإن كان هناك تباين في مصادر التشريع فيراعى قانون جنسية الشخص كالحال بين مذاهب أهل السنة والشيعة بالنسبة فقط للأحوال الشخصية ، فإذا اختلفت قوانين الأحوال الشخصية بين البلاد الإسلامية بسبب اختلاف المذاهب الأربعة كتوريث الجد مع الإخوة أو حججه مثلاً فلا مانع أيضاً من الأخذ بقانون جنسية الشخص .

أما بالنسبة للأحوال العينية (وهي نظام الأموال) فيطبق عليها قانون

(١) انظر التفريع الجنائي الاسلامي : ١ - ٢٩٢ ، ٣٠٥ .

موقع المال ، لما في ذلك من مراعاة البيئة والعرف وهي القاعدة التقليدية عند فقهاء القانون الدولي الخاص (١) .

هذه المسائل التي تكلمنا عنها وإن كانت من اختصاص القانون الدولي الخاص إلا أنها لا تخرج عما تحدثنا عنه في باب الامان .



خامساً — صيغة الامان

لقد لاحظنا مدى توسع الفقهاء المسلمين في شأن عاقد الامان والمعقود له متأثرين في ذلك بحج التسامح مع غير المسلمين ، حقناً للدماء ومنعاً لاستمرار القتال . وسوف نلاحظ في بحث صيغة الامان أفقاً واسماً من هذا التسامح .

والمرور في باب المعقود أن الصيغة تتكون من إيجاب وقبول غالباً . فأكثر المعقود تنمقد بتلاقي إرادتين : إيجاب وقبول . وبعضها يتمقد بإرادة منفردة بإيجاب فقط (٢) .

فمن أي هذه المعقود يعتبر الامان ؟

بالنسبة للإيجاب قرر جمهور الفقهاء أنه ليس لفظ الامان صيغة معينة ، فكل لفظ يفهم منه مقصود الامان كناية أم صراحة ، كتابة (٣) أم

(١) القانون الدولي الخاص ، عز الدين عبد الله : ٢ ص ٢٧٣ .

(٢) راجع المدخل لفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٥١٢ ، ٥٧٢ .

(٣) الامان بالكتابة : يشبه ورقة التأمين في القانون الدولي إلا أنه لا يحد في الكتابة عند الفقهاء من النية لأن الكتابة كناية ، ويرى البعض أنها من قبيل الصريح (انظر نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الاشياء والنظائر السيوطي : ص ٢٤٥ قواعد الفقه لابن نجيم : ق ٩ شرح السير الكبير : ١ ص ٢٤٤) .

إشارة مفهومة ، بمباراة أم برسالة ، باللغة العربية ، أم بأي لغة أخرى ، ولولم يكن يعرفها المستأمن^(١) فيصبح الايمان في كل ذلك تغليبا لحقن الدماء ، ويعتبر دائما أن الثابت بالعرف كالثابت بالنص^(٢) .

وجواز الايمان بالكتابة كما نلاحظ أمر متفق عليه بين الفقهاء . والكتابة اليوم هي الحجة القانونية المعتبرة في الاوساط الدولية الحديثة ، وقد اعتبرها الاسلام حجة أيضا ، لانه نظام لا يتصادم مع حاجات البشر وما تطمئن اليه النفوس .

من أمثلة صريح الايمان قول المؤمن : أمنتك ، أو أجرتك ، أو لا تخف أو لا تنزع ، أو لا توجل ، أو قف ، أو ألق سلاحك ، أو لا بأس عليك ، أو أنت آمن ، أو في أمانى ، أو مجار ، أولك عهد الله ، أو ذمة الله ، أو أمان الله ، أو بلفظ غير عربي مثل كلمة : مترس الفارسية ، أي لا تخف ، ونحو ذلك^(٣) .

ومن أمثلة الكناية مع النية قوله : د تعال ، إذا ظننه أمانا ، أو تعال فاسمع الكلام ، أو أنت على ماتجب ، أو كن كيف شئت أو نحو ذلك^(٤) . ومن أمثلة الاشارة المفهومة وإن فصد بها المسلم ضد الايمان إن لم

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٠ الحراج : ص ٢٠٥ منية المفتي : ق ١٤٨ ب البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ الفرح الكبير للردير : ٢ ص ١٧١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٦ الأم : ٤ ص ١٩٦ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٠ ب الروضة : ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الفرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٥٨ المفتي : ٨ ص ٤٨٩ كشف الغطاء : ٣ ص ٨٣ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٣ شرح النيل : ١٠ ص ٤١٩ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ الشرح الرضوي : ص ٣٠٧

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ .

(٣) المراجع السابقة رقم ١ .

(٤) نفس المراجع السابقة ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ .

يضر بالمسلمين : الإشارة بالإصبع إلى السماء سواء أكانت الإشارة من ناطق أو أخرس ، ومثل الإشارة بالامارة كترك القتال . فإن لم يفهم المستأمن الإشارة وأنكر المسلم قصده الايمان ، وادعى الكافر أنه فهمه مع الاحتمال رد للشبهة (١) ، جاء في الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٩ : « ولو أن رجلاً من المسلمين أشار إلى رجل من المشركين وهم في حصن أو منعة أن « تعال » أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الحصن ففتحوه ، أو أشار إلى السماء فظن المشركون أن ذلك أمان ، بمعنى أنني أعطيتك ذمة إله السماء ، ففعلوا ذلك الذي أمر به الرجل ، وقد كان هذا الذي صنع معروفاً بين المسلمين ، وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار ، أنهم إذا صنعوا كان أماناً أو لم يكن ذلك معروفاً فهو أمان جائز (٢) .

وإذا أشار إلى العدو بأصبعه بإشارة يفهم منه الدعاء إلى نفسه والامر بالجهنم إليه ، ويقول بلسانه مع ذلك : إن كنت جئت قتلتك فجاءه فهو آمن (٣) .

هذا إذا فهم منه الكافر الإشارة وعرفها أماناً ولم يسمع قول المشير : إن جئت قتلتك ، أو سمع ولكن لم يفهمه ، فأما إذا سمع وفهمه لم يكن ذلك أماناً ، اهـ . والإشارة معتبرة سواء أكانت من ناطق أو أخرس . والتسامح

(١) المراجع السابقة ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٢٤٨ .
(٢) سبق أن قلنا في مقتضى الايمان عند الكلام على جواز دخول الحربي دار الاسلام : أنه ينبغي أن يقيد مقتضى الايمان حال نشوب الحرب . ومما يطبق على ذلك أن الايمان في هذه الحالة يعد نافذاً ، بمعنى أنه يحقن الدم والمال ويمنع العدوان بوصفه حربياً بالنسبة للأفراد . أما أن يترتب عليه حق الدخول في أرض الوطن والمعيشة فيه فهذا لا يستلزم ، وإنما لابد من إذن خاص بذلك من السلطة الحاكمة في بلاد الاسلام . وهي القاعدة العامة التي انتهينا إليها في بحث المؤمن .

(٣) انظر الكلام السابق في رقم (٢) .

في قبول الإشارة من الناطق أمر واضح هنا فإن إشارته لا يستد بها في بقية العقود ، أما في الامان فالمقصود حقن الدماء فكانت الإشارة شبهة تمنع القتل وتوفر الامن .

وبصفة عامة فقد تسامح الفقهاء كثيراً في منح الامان حتى إنهم قالوا : لو نادى المشرك وأجابه المسلمون أو سكتوا صح الامان إذا كان المشرك مخمناً عن القتال في منعة ما ، أو جاء إلى المسلمين والقرائن تدل على أنه لا ينوي القتال (١) .

وهذا هو نفس المقرر في القانون الدولي . فرفع الراية البيضاء كما رأينا يعتبر إشارة بالأمان إذا لم يكن من أجل الاستسلام، وهذه الإشارة في حكم العبارة الصريحة عرفاً (٢) .

وقال الفقهاء المسلمون : لو بارز كافر مسلماً واطردت المادة بالأمان للكافر ، فيكون أماناً ، فيحرم على المسلمين إطاعة المسلم عليه بناء على قاعدة « المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » (٣) .

ومن توسع الفقهاء أيضاً في باب الأمان أنهم أجازوا تليقه بالفرار ، كما إذا قال المؤمن للمستأنم : إن جاء زيد فقد أمنتك فهو آمن (٤) . وأكثر

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ - ١٩٦ . البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ ، المحيط ٢ ق ٢٢٣ ب ، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٦١ .
(٢) راجع قانون الحرب والحياد لجنيته : ص ٤٢٠ .
(٣) الاشباه والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٣١ .
(٤) تحفة المحتاج : ٨ ص ٦٠ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ .

من ذلك فانهم أجازوا اعطاء الأمان المجهول^(١) وهذا تسامح نادر . كل ذلك لبناء الباب على التوسعة ، مما يدل على اتجاه الاسلام إلى منع القتال ما أمكن المنع ، فهو لا يقاتل إلا من يحمل السيف مقاتلاً مهاجماً ، وهو قتال للضرورة فإن ألقى السيف وطلب الأمان ، أعطي الأمان ، وكان له ذلك عهداً^(٢) .

هذا بالنسبة لإيجاب المؤمن فهل يشترط قبول المستأمن للأمان؟

لم يشترط جمهور الفقهاء قبول المستأمن لانعقاد الأمان . ولكن المالكية والحنابلة^(٣) اشترطوا فقط علم الكافر بالأمان ، فلو رده بطل الأمان ، والحنفية اشترطوا سماع الكفار اللفظ المفيد للأمان ، فإذا لم يسمعوا ذلك لم ينعقد الأمان^(٤) . قال في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٩) : « وإن لم يسمعوا صوته بالأمان فلا أمان لهم ويحل قتلهم وسبيهم ، ولو نادوهم من موضع يسمعون إلا أن العلم قد أحاط بأنهم لم يسمعوا بأن كانوا

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ وعبارته في هذا الموضوع هي : « ولو جرت المرافعة بين المسلمين وبين أهل الحصن على الصلح ، فقال المسلمون : أخرجوا إلينا أربعة منك فهم آمنون ، حتى نراؤهم ، فخرج منهم عصفرون ، فهم آمنون ، لأن أربعة من المشركين قد صاروا آمنين باعطاء المسلمين لهم الأمان ، فإن اعطاء الامان للمجهول صحيح . فإذا حصلوا في عسكرينا وبعضهم آمنون ثبت الأمان لهم جميعاً إذ ليس بعضهم بأولى من البقية » قال السرخسي : ولا يحل التعرض لواحد منهم لتردد حاله بين أن يكون آمناً معصوماً وبين أن يكون مباحاً .

(٢) شرح السير الكبير ، تقديم الاستاذ أبي زهرة : ص ٦٦

(٣) الشرح الكبير : ٢ ص ١٧١ المواق : ٣ ص ٣٦١ الخريفي الطبعة الثانية - ١٤٣٣

كشف الفناع : ٣ ص ٨٤ - ٨٥ تصحيح الفروع - ٣ ص ٦٢٧ .

(٤) شرح السير الكبير - ١ ص ١٨٩ المحيط : ٢ ص ٢١٥ . شرح تنوير الابصار -

٣ ق ١٢ من باب الجهاد .

آثار الحرب ١٩

خيماً أو مشغولين بالحرب ، فذلك أمان وسماح الكل للأمان ليس بشرط
لثبوت الأمان في حق الكل ، بل سماح الأكثر يكفي ، ويقوم ذلك مقام
سماح الكل ، .

وأما الشافعية فإنهم اشترطوا لصحة الأمان علم الكافر به كسائر
المقود ، وكذا يشترط قبوله له ولو بما يشعر به ، فيكفي مثلاً ترك القتال
والإشارة بالقبول وتقدم الاستجارة منه ، لبناء الباب على التوسمة وهذا
مانص عليه الشافعي^(١) .

ويرى البغوي وبعض الشافعية انعقاد الأمان من جانب واحد فقط^(٢) .
وهذا هو رأي الجمهور ، وهو الذي غيل إلى الأخذ به إذ من المتعذر في
كل الأحيان معرفة قبول المستأمن ، والأصل في الأمان هو المؤمن فلذا يكتفي
بإيجابه بناء على ما لمسته من تسامح الفقهاء في هذا المقعد .

وقد استدلل الفقهاء على جواز الأمان بالإشارة أو الكتابة أو صرائح
اللفظ أو بآية لغة بأثار عن عمر رضي الله عنه^(٣) .

وهي وإن كانت أقوال صحابي فلم يخالفه فيها بقية الصحابة ، فكانت
الاتفاق عليها إجماعاً سكوتياً ، إذ لو اعترضوا لنقل إلينا اعتراضهم لتوفر
الدواعي على نقله . إذ أن الأمان من الشؤون السياسية العامة التي لها

(١) الروضة - ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب - ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، المذهب -
٢ ص ٢٣٥ حاشية قلوبى وصيرة - ٤ ص ٢٢٦ شرح الحاوي - ٤ ق ٢ تحفة المحتاج -
٨ ص ٦٠

(٢) شرح الحاوي - ٤ ق ٤ .

(٣) راجع منتخب كثر المال من مسند أحمد - ٢ ص ٢٩٨ المدونة - ٣ ص ٤٢ سنن
البيهقي - ٩ ص ٩٤ ، ٩٦ العيني شرح البخاري - ١٥ ص ٩٤ الفسطاطي - ٥ ص ٢٣٠
المتقى - ٣ ص ١٧٢ الأموال لأبي عبيد - ١١٣ .

مساس بشخص كل فرد ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك فكان معناه موافقة جميع الصحابة على قول أحدم . والإجماع السكوتي في التحقيق لا محل للخلاف فيه بين العلماء ، لوجود الاتفاق من جميع المجتهدين وإن اختلفوا في الطريق الموصل لهذا الاتفاق^(١). والشافعي نفسه الذي أنكر الإجماع السكوتي يقول : « إذا قال الواحد من الصحابة القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً ، أصير إلى اتباع قول واحد ، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس »^(٢) . وما نقلناه من الآثار عن عمر وغيره من هذا القبيل ، لذلك أخذ الشافعي وأصحابه بالأحكام التي وردت في هذه الآثار^(٣) .

والخلاصة أن انعقاد الأمان بالألفاظ التي ذكرها الفقهاء يخضع للمادة والعرف . قال محمد في السير الكبير : إن ذلك ثابت بالعرف ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص^(٤) . والمبرة أن تكون إرادة التعبير مفهومة للجانبين ، ولما كانت بعض الاعتبارات تقتضي توثيق عقد الأمان بالكتابة فلا مانع من ذلك فقهاً لأنه فوق ما فيه من تأكيد التعاقد ، فإنه يفيد في التذكيرة والإثبات عند الحاجة^(٥) .

طلب الأمان :

انتهينا في بحث صيغة الأمان إلى أنه يتعقد عند جمهور الفقهاء بإرادة

(١) انظر محاضرات أصول الفقه لاسم الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد الرزاف : ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) الرسالة للإمام الشافعي : ص ٩٣ وما بعدها .

(٣) انظر المذهب : ٢ ص ٢٣٥ .

(٤) شرح السير الكبير : ١ ص ١١٥ .

(٥) انظر المدخل لفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٤١ وما بعدها .

منفردة : وهي إرادة المؤمن المسلم ورغبته ، وتبقى هذه الإرادة هي الأصل في عقد الأمان حتى ولو كان غير المسلم هو الذي طلب الأمان ، إلا أنه لا يلتزم المسلم بإجابة طلب المستأمن ، ويترك له الحرية التامة لتقدير إعطاء الأمان أو منعه ، لأن الأمان عقد يتردد بين المصلحة والمنفعة^(١). ولكن فقهاءنا قرروا أن من طلب الأمان لسماع كلام الله تعالى وتعرف شرائع الإسلام ، فيجب أن يعطاه قطعاً ، ثم يرد إلى مأمنه لقوله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه »^(٢). وحكم هذه الآية مستمر إلى يوم القيامة كما قال الأوزاعي وغيره^(٣). أما في غير سماع كلام الله تعالى وتبليغ الدعوة فيكون الأمان جائزاً يعمل فيه الإمام (بعد الرسول ﷺ) بالمصلحة^(٤).

قال الحاكم : إنما يجاز ويؤمن (أي الشخص الحربي) إذا لم يعلم أنه يطلب الخداع والمكر ، لأنه تعالى علل لزوم الإجارة بقوله « حتى يسمع كلام الله »^(٥).

حكم الأمان :

إذا انعقد الأمان بالشروط التي ذكرناها فهل يلزم المسلمين البقاء عليه أم

(١) انظر المبسوط : ١٠ ص ٧٢ الحاوي القدسي : ق ١١٩ الشرح الكبير للقدسي :

١٠ ص ٦١ الاقناع : ق ١٠٠ ب

(٢) التوبة - ٦

(٣) انظر الفتاوى الحانية بهامش الهندية : ٣ ص ٦٤ المدونة : ٣ ص ٤٢ حاشية

الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ المفتي : ٨ ص ٣٩٩ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ وما بعدها .

(٤) راجع تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٩

(٥) تفسير القاسمي (محاسن التأويل) : ٨ ص ٣٠٧٨

لا يلزمهم ، وبعبارة أخرى هل الأمان عقد لازم أم غير لازم ؟.

يرى الحنفية : أن الأمان عقد غير لازم ، حتى لو رأى الإمام المصلحة في نقضه نقضه لأن جوازه ، مع أنه يتضمن ترك القتال المفروض — بحسب رأيهم — كان للمصلحة ، فإذا صارت المصلحة في النقض نقض^(١) . ونبذ للمستأمن ، أي ألقى إليه عهده . والنبذ يتضمن تبليغ المأمن بحسب الأمر القرآني كما عرفنا في بحث بدء الحرب^(٢) .

ويرى جمهور الفقهاء ، من مالكية وشافعية وحنابلة وشيعة وإمامية وزيدية: أن الأمان عقد لازم من جانب المسلمين ، ويبقى اللزوم مع بقاء عدم الضرر ، لأن الأمان حق على المسلم فليس له نبذه إلا لتهمة أو مخالفة ، فإن وجدت التهمة أو المخالفة نبذه الإمام والمؤمن^(٣) .

وبالمقابل فقد اتفق الفقهاء جميعاً على أن الأمان عقد جائز من جانب الكفار ، فلمهم أن ينبذوه متى شاؤوا^(٤) . وقد استشعر الكمال بن الهمام ضعف مذهب الحنفية فقال مطلقاً على جواز نقض الصلح : (لكن ظاهر الآية وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، أنه مقيد بخوف الخيانة)^(٥) ، بل وكيف يستقيم هذا المذهب مع صريح قوله تعالى :

(١) راجع البدائم : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥

(٢) وراجع مخطوط السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٧ .

(٣) البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ المنتقى : ٣ ص ١٧٢ الدسوقي : ٢ ص ١٧١ شرح الحاوي : ٤ ق ٣ مجيبي المنهج : ٤ ص ٢٤٤ المغني : ٨ ص ٤٠١ ، المرح الرضوي : ٣٠٨ .

(٤) المراجع السابقة رقم (٣) الوسيط : ٧ ق ١٥٧ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

« فما استقاموا لكم ، فاستقيموا لهم » (١) ، وقوله سبحانه « فأتوا إليهم
عهدهم إلى مدتهم » (٢) ١٢

ونحن نرجح رأي الجمهور في اعتبار الأمان عقداً لازماً ، لأن ذلك
يتفق مع مبدأ الإسلام في محافظته على العهود وتوفيره الأمان والعلمانية
لغير المسلم الذي يريد التعرف على المسلمين ، وطرق معاملتهم في ظل الأمان.
وأما اعتبار الحنفية أن الأمان عقد غير لازم فهو لتمييزهم بأن الأمان
لا بد فيه من تحقق المصلحة ، وأن القتال مفروض ابتداء في الإسلام .
وهذا أمر لم يثبت في الواقع (٣) . فلم يكن المسلمون ينظرون إلى الأمان
بالذات على أنه طريق لتحقيق المصلحة (٤) ، وإنما كان تسامحهم في منحه حتى
يمكن غير المسلم من مخالطة المسلمين ورؤية فضائل الإسلام ، والقتال ليس
مقصوداً بذاته في الدين كما أثبتنا ، وإنما هو مشروع الدفاع عن حرمت
الإسلام ومقدساته ولصيانة الجانب الإسلامي واطمئنانه في دياره ، فلم نؤمر
بقتال من سالنا ، وإنما القتال لمن قاتلنا (٥) .

والمستأمن من سالم المسلمين فيكتفى لبقاء لزوم الأمان عدم وجود
ضرر منه بالمسلمين ، وهذا قدر كاف في الاحتياط للأمان ، فإذا توقفت

(١) التوبة - ٧

(٢) التوبة - ٤ .

(٣) الواقع أن حكم الحنفية استمد من واقع الحروب في الماضي وقام على قياس فقهي ،
فالعهود كانت الالتزامات فيها أساسها حال قائمة ، فإذا تغيرت هذه الحال ذهبت الالتزامات
التي كانت مبنية عليها وهذا يخالف لأوامر الوفاء بالعهود فإن الوفاء بالعهود الذي يتجه إلى السلم
مقصد خاص قائم بذاته ، وهو في ذاته مصلحة إسلامية (راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٩٩) .

(٤) مثلاً : تأمين زينب لأبي العاص شاهد على جواز الأمان المجرد من المصلحة . والمقول
الذي اعتمد عليه الحنفية هدر لأنه في مقابلة السنة الصحيحة . ونحن لم نؤمر بقتال من سالنا .

(٥) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ .

الشر والخيانة من مستأمن نبذنا إليه عهده . وهذا هو ما قرره القانون الدولي فانه يميز الدولة سحب جواز السفر أو جواز الايمان ، حتى ولو لم يصدر من حامله شيء يؤاخذ عليه إذا دعت إلى ذلك ضرورة حرية^(١).

ويلاحظ مع ذلك أن الخلاف بين الحنفية والجمهور محدود . الحنفية أجازوا الامام نقض الايمان إذا رأى المصلحة في ذلك ، والجمهور يمنون نقضه إلا إذا كان فيه ضرر ، فالجميع إذن متفقون على النقض منعا للضرر كما يفهم من العرض السابق ، وينحصر الخلاف حينئذ في التوسع في اعتبار الضرر والمصلحة ، وينبغي ألا يغيب عن البال أن الحنفية الذين يتوسعون في النقض يتوسعون أيضاً في عقد الايمان فيجيزونه بمقدد الافراد كما عرفنا آنفاً .



(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٤٢٣

المبحث الثاني

العناصر التبعية للأمان

عناصر الأمان التبعية التي هي بمثابة شروط للأمان ثلاثة : هي مكان الأمان ، وأجله ، والمصلحة فيه .

أولاً — مكان الأمان :

المكان الذي يقر فيه المستامن هو دار الإسلام إذا كان المؤمن هو أمير المؤمنين أو أمير الجيش ، وذلك مبني على اعتبار أن المسلمين جميعاً بحسب الأصل يجب أن يكونوا تحت إمرة واحدة وسلطة موحدة . فمكان الأمان هو كل البلاد الإسلامية^(١) إلا إذا قيد الأمان في موطن معين ، أو كان القيد وارداً من قبل الشرع فهو قيد عام^(٢) . قال الرسول ﷺ :
يجير على المسلمين أديانهم .

ومن المقرر أن للدول اليوم أن تقيد إقامة الاجنبي في إقليمها بقيود تتعلق بالمدة أو المكان أو بقيامه ببعض الاجراءات مما يححد من حريته^(٣) . وبسبب تعدد السلطات الإسلامية وتجزؤ دار الإسلام إلى مناطق مستقلة

(١) مفهوم هذا بناء على ما هو الاصل في وحدة السلطة الاسلامية .

(٢) انظر الجرشى الطبعة الثانية : ٣ من ١٢٢ الدسوقي : ٢ من ١٧٠ .

(٣) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : س ٣٣٨ .

في وقتنا الحاضر ، فلا ينفذ الايمان إلا في وطن المؤمن بالمعنى الجغرافي دون بقية البلاد الإسلامية .

وتقييد الايمان إما أن يكون من قبل المؤمن ، وذلك حين منح الايمان في لطاق محدود وهو جائز شرعاً^(١) ، وإما أن يكون من قبل الشرع . فهناك مناطق حظر التشريع من دخول الحربي أو غير المسلم عموماً فيها سواء أكان بأمان أم لا .

وقد اختلف الفقهاء في تعيين هذه المناطق التي يمنع غير المسلم من دخولها . قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم من دخول حرم مكة .

والحكمة — في الاصل — من منع غير المسلمين من دخول الحرم المكي : هو أنهم أخرجوا النبي ﷺ منه بدون وجه حق ، فنزل القرآن يماقهم بالمتع من دخوله بكل حال .

ويمنع غير المسلمين أيضاً عند الشافعية والحنابلة من دخول الحجاز^(٢) أو الاستيطان فيه إلا باذن الامام ولمصلحة المسلمين كحمل البريد السياسي أو التجارة التي يحتاج اليها المسلمون ، ولا تجوز الاقامة حيثئذ إلا ثلاثة أيام غير يومي الدخول والخروج ويشترط الامام ذلك عليه عند الدخول^(٣) لأن ذلك مدة مقام المسافر بدليل ما روى أسلم^(٤) مولى عمر فيما أخرجه

(١) راجع مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ المواق : ٣ ص ٣٥٩ أسنى المطالب : ق ٧ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٢ ب .

(٢) الحجاز : هو مكة والمدينة واليامة وقراها ، كالعائف وخيبر .

(٣) الأم : ٤ ص ١٠٠ المذهب : ٢ ص ٢٥٧ وما بعدها ، الوجيز : ٢ ص ١٩٩ الأحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٢٩ المغني : ٨ ص ٥٢٩ الاقناع : ق ١٠٤ ب ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٦١ .

(٤) هو أسلم المدوي مولاهم أبو خالد : قيل إنه حبشي أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن أبي بكر ومولاه عمر وعثمان وابن عمر ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم ، كان ثقة ، توفي سنة (٨٠) هـ .

اليهقي ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يسوقون بها ويقضون حوائجهم ، ولا يقيم أحد منهم فوق ثلاث ليال (١) . ولكن القاضي من الحنابلة قال : يقيم أربعة أيام بقدر ما يتم المسافر الصلاة ، ويمكن من الإقامة أكثر من ذلك لمرض أو استيفاء دين أو حاجة لبيع بضاعة . وإذا انتقل من مكان إلى مكان آخر من الحجاز جاز له الإقامة ثلاثة أو أربعة أيام على الخلاف فيه، ولو حصلت الإقامة في الجميع شهراً (٢) .

والدليل على عدم جواز استيطان غير المسلم في بلاد الحجاز أكثر من ثلاثة أيام أو أربعة ، هو قوله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم والترمذي - : « لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلا مسلماً » (٣) ، وفي رواية لأحمد : آخر ما تكلم به النبي ﷺ : « أخرجوا اليهود من الحجاز » (٤) ، وقال أيضاً فيما رواه أحمد ومالك : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب (٥) . والمراد من جزيرة العرب في هذه الأحاديث هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر رضي الله عنه كما روى البخاري واليهقي حيث أجلى اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها ؛ فقد أقرم في اليمن مع أنه من جزيرة العرب (٦) إذ هي من أقصى عدن إلى ريف

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٩

(٢) الفتنى : ٨ ص ٥٣٠ .

(٣) صحيح البخاري : ٤ ص ٩٩ سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٧ .

(٤) الفسطاوي : ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦٤ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٨ مشكل الآثار : ٤ ص ١٣ .

(٦) فتح الباري : ٦ ص ١٩٤ منتخب كثر العمال : ٢ ص ٣١٢ .

المراق طولاً ، وعرضاً من جدة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام . وقد أجلى رسول الله ﷺ يهود المدينة وشرط على أهل خيبر حين عاملهم إقامتهم ما أقرم الله . وأجلى أبو بكر قوماً لحقوا بخيبر فاقضى أن المراد الحجاز لاغير (١) .

وقال المالكية (٢) : يجوز لغير المسلم دخول الحرم المكي - دون البيت الحرام - بأمان ، لأن المنع من استيطان الحجاز أو جزيرة العرب لا يمنع الدخول والتصرف في الحرم كالحجاز كله ، وذلك لمدة ثلاثة أيام ، أو بحسب الحاجة ، كما يرى الامام لقضاء المصالح ، وبما أن المقصود من المنع السكنى والتوطن ، فلا يجوز عندئذ لغير المسلم سكنى الحجاز وجزيرة العرب أيضاً ، لأن حديث : « أخرجوا يهود أهل الحجاز » لا يصلح لتخصيص الامام لما تقرر في الأصول من أن التخصيص بموافق العام لا يصح . وذكر الحجاز هو من التخصيص على بعض أفراد العام لا من تخصيصه لأنه قال الأصوليون : إن مفاهيم اللقب لا يجوز العمل بها اجماعاً إلا عند الدقاق ، ولفظ الحجاز يدل على أن غيره من مواضع الجزيرة يخالفه بمفهوم لقيه (٣) قال الامام مالك : أرى أن يجلو من أرض

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٩٠ الفسلافي : ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٧ نيل الاوطار : ٨ ص ٦٥ .

(٢) الخطاب : ٣ ص ٣٨٦ الخرشى الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منح الجليل : ١ ص ٧٥٨ .

(٣) راجع مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٧٨ ، ٣٢٠ الاحكام في اصول الاحكام للآمدني : ٣ ص ١٣٧ . مفهوم اللقب : هو أنه إذا تعلق الحيز طلبا كان أو خبرا بالاسم وماني معناه كاللقب والكنية ، فلا يدل على غيره من غير كقول الفائل : زيد قائم ، فانه لا يدل على نفي القيام من غير زيد . وهذا هو الصحيح عند الأمدي والبيضاوي والباعها وهو رأي الحنفية والشافعية (انظر شرح الاسنوي مع حواشي الشيخ نجيب الطيمي : ٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦) .

العرب كلها لأن رسول الله ﷺ قال : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب (١) والخلاصة أن العلماء اتفقوا على منع الكافر من دخول الحرم المكي (٢) إلا أبا حنيفة ، فإنه أجاز له دخوله والاقامة فيه مدة مقام المسافر ، ويجوز عنده دخول الكعبة أيضاً . وأما غير الحرم : فإنهم اختلفوا في ذلك ، فقال أبو حنيفة : يجوز دخولها للمشركين من غير إذن ، وقال الشافعي :

(١) الحنفية أجازوا لغير المسلم دخول المساجد كلها ومنها المسجد الحرام وقالوا : ليس المراد في الآية النهي من دخول المسجد الحرام وإنما المراد النهي عن أن يبيع الممركون ويمتروا كما كانوا يعملون في الجاهلية ، ولذلك نادى علي كرم الله وجهه بعد نزول سورة البراءة التي تشتمل على آية « إنما الممركون نجس .. » : « ألا لا يبيع بعد عامنا هذا ممرك . ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج وأعماله وإن لم تكن في المسجد الحرام . وقد دلت وقائع على جواز دخول غير المسلم سائر المساجد أن أبا سفيان جاء إلى المدينة لتجديد عقد صلح الحديبية بعد ما قضته قريش ، ودخل المسجد ، وكذلك دخل وفد ثقيف إليه ، وربط ثمامة بن أثال في المسجد النبوي حينما أسر .

(انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٣ الاشباه والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٧٦ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٨) .

(٢) قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم ولو لمصلحة من دخول حرم مكة وذلك لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (التوبة - ٢٨) والمراد من المسجد الحرام الحرم المكي بإجماع المفسرين . (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤١٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠٤ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٩) . بدليل قوله تعالى عقب ذلك « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله » والعيلة : هي الفقر بانقطاع التجارة حال المنع من دخول الحرم . ومن المعلوم أن جلب التجارة إنما يجلب للبلد لا إلى المسجد نفسه . وقد سمى الحرم مسجداً حراماً في قوله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى » (الاسراء - ١) ، فقد أسري بالرسول من بيت أم هانئ من خارج المسجد وقد ورد في الحديث « الحرم كله مسجد » ، (راجع مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٢١ الايضاح والتبيين ق ه ب من باب الجهاد الخطاب : ٣ ص ٣٨١ ، الحرفي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منح الجليل : ١ ص ٧٠٨) .

جاء الحرم : من طريق المدينة ثلاثة أميال ، ومن طريق اليمن والعراق والجرمارة والطائف سبعة أميال (وقال بعضهم : أنه من طريق الجمرانة تسعة أميال) ومن جدة : عشرة أميال ، ومن بطن عرنة : أحد عشر ميلاً . وعلى هذه الحدود علامات نصبها سيدنا إبراهيم عليه السلام ←

لا يجوز لهم دخولها إلا بإذن المسلمين . وقال أحمد والشيعة الامامية : لا يجوز لهم الدخول بحال (١) .

وأما استيطان الحجاز فقال أبو حنيفة : لا يمنع ، وقال مالك والشافعي وأحمد : يمنع ، ومن دخل منهم تاجراً أقام ثلاثة أيام ثم انتقل ولا يقيم إلا بإذن الامام أو بحسب الحاجة (عند الامام مالك) (٢) .

ونحن نميل إلى القول بمنع غير المسلم من دخول الحرم المكي اتباعاً للنص القرآني : « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (٣) ، ولأن الحرم موضع تشريف وتقديس من الله وعباده ، وهو عاصمة المسلمين

يواصله جبريل عليه السلام ، ثم أمر النبي ﷺ بتحديثها ، وتابعه على ذلك عمر وعثمان ومعاوية ، وهي الآن ظاهرة (راجع شرح الاشياء والنظائر للحموي : ٢ ص ٢٢٧ ، الاحكام

السلطانية : ص ١٥٩) .

(١) راجع المختصر النافع في فقه الامامية - ص ١١١ .

(٢) راجع الافصاح في معاني الصحاح لابن هبيرة - ص ٣٩٥ الروضة الندية - ٢

ص ٣٥٧ ، الميزان ٢ ص ١٨٧ الأم - ٤ ص ١٠٠ المهذب - ٢ ص ٢٥٧

وما بعدها ، الوجيز - ٢ ص ١٩٩ ، الاحكام السلطانية لابي يعلى - ص ١٢٩ الاحكام

السلطانية للماوردي - ص ١٦١ المفتي - ٨ ص ٢٩٩ الاقناع - ق ١٠٤ ب . ودليلهم

ماروى أسلم مولى عمر فيها أخرجه البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود

والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يتسوقون بها ويقضون حوائجهم ولا يقيم أحد منهم

فوق ثلاث ليال (سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٩) وروى أحمد : آخر ما تكلم به النبي صلى

الله عليه وسلم : أخرجوا اليهود من الحجاز (القسطلاني - ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل

الاطوار - ٨ ص ٦٤) وروى أحمد ومالك : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

(سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٨ ، مشكل الآثار - ٤ ص ١٣) والمراد من جزيرة

العرب هنا هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر حيث

أجلى اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها فقد أقرم في اليمن

مع أنها من جزيرة العرب (راجع فتح الباري - ٦ ص ١٩٤ منتخب كنز

العمال - ٢ ص ٣١٢) . (٣) التوبة : ٢٨

الروحية ، فلا ينبغي أن يشغلهم شاغل في أقدس مكان لمبادتهم لوجود مظنة المفسدة من غيرهم فيه ، وقد أنصف الإسلام الملل الأخرى في هذا الموضوع ، فلم يعجز للمسلمين دخول أما كن عبادتهم أو الصلاة فيها بغير إذن من أهلها .

وأما دخول سائر المساجد فلغير المسلمين دخولها بدون إذن من أحد ، لأن نص الآية في المسجد الحرام فهي بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة الذي أجاز دخوله وبمفهومها تبطل قول مالك الذي منع من دخول المساجد إلا بإذن^(١).

والاصح القول بأن الاصل في دخول الكافر المسجد هو عدم المنع مالم يؤمن جانب الإيذاء ، ولم يرد في الشرع ما يخالف هذا الاصل إلا في المسجد الحرام فيبقى على وفق الاصل^(٢) ، قال الحاكم : تدل آية « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » على أنه يجوز للكافر دخول المسجد لسماح كلام الله^(٣) .

وأما دخول الحجاز فإني أرى جواز دخول غير المسلم فيه بدون تقييد بمدة ثلاثة أيام ، وإنما يخضع تقدير المدة لولي الامر بحسب ما يراه من الحاجة والمصلحة . ولكن لا أجز استيطان الحجاز اقتداء بسنة رسول الله ﷺ وصحابه من بعده ، وأما استيطان الجزيرة العربية ما عدا الحجاز ، فيجوز ذلك لغير المسلم دفعاً للخرج واتباعاً لفعل أبي بكر وعمر ، فقد كانا أدري بما يقصده الرسول ﷺ من إخراج اليهود

(١) راجع مذكرة تفسير آيات الأحكام ، مقرر السنة الثالثة بسكينة الشريعة بالأزهر - ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) راجع تفسير الرازي - ٤ ص ٤١٥ .

(٣) انظر تفسير الفاسمي المسنى « محاسن التأويل » - ٨ ص ٣٠٧٨ .

والنصارى من الجزيرة ، وأن محل المنع هو الحجاز حتى يكون قاعدة المسلمين الأساسية ، ومركز الدعوة القومي الذي يشع منه النور على سائر البشرية قال الامام الشافعي : « ولا يبين لي أن يمنعهم غير الحجاز من البلدان » (١) ولعل أحسن كلمة نختم بها هذا الموضوع هو ما قاله المهدي ناقلاً عن الشفاء « إنما قلنا بجواز تقريرهم في غير الحجاز لأن النبي ﷺ لما قال : « أخرجوهم من جزيرة العرب » ثم قال : « أخرجوهم من الحجاز » عرفنا أن مقصوده بجزيرة العرب الحجاز فقط ، ولا يخص الحجاز عن سائر البلاد إلا برعاية أن المصلحة في إخراجهم منه أقوى ، فوجب مراعاة المصلحة إذا كانت في تقريرهم أقوى منها في إخراجهم » (٢) .

وبهذه يظهر أن إقامة السفراء والقناصل الاجانب في بلاد الحجاز أمر جائز في رأي أبي حنيفة ، وأيضاً في رأي الجمهور بناء على جواز تجديد إقامتهم ضمناً أو تجديد أمانهم بحسب الاصطلاح الإسلامي .

قال في مخطوط الفتاوى المتأية - ق ٢٤٠ : « ولو أقام المستأمن سنين من غير أن يتقدم إليه الإمام (بأن يقول له : إن أقمت سنة فرضت عليك الجزيرة) فله أن يرجع .. »

وقد بان لنا بهذا البحث أي المناطق يجوز للمستأمن دخولها ، وأنها يحرم عليه ذلك .

★ ★ ★

ثانياً - أجل الأمان :

يحدد الأجل بدء وانتهاء عقد الأمان ، فيبدأ الأمان بلم المستأمن

(١) الأم - ٤ - ١٢٥

(٢) نيل الاوطار - ٨ ص ٦٦ .

بإيجاب المؤمن عند الجمهور ، وعند الشافعية : بحصول القبول . أما وقت انتهاء الأمان فقد اختلف فيه الفقهاء .

١ - فالشافعية يحددون مدة الأمان بأن لا تزيد على أربعة أشهر إذا لم يكن المستأمن سفيراً ، أو رسولاً سياسياً ، فتنتهي مدته بانتهاء مهمته ، وذلك سواء أكان الأمان من الإمام أو غيره^(١) . وهناك قول ثالث عندهم : إنه يجوز الأمان لمدة لا تبلغ سنة كالمدة فإن بلغت امتنع قطعاً لئلا تترك الجزية .

هذا في أمان الرجال . أما النساء فلا يحتاج في أمانهن إلى تقييد مدة ، فإن زادت مدة أمان الرجال على أربعة أشهر أو سنة على الخلاف عندهم بطل الأمان في الزائد ، وإذا بطل الأمان فإنه يبلغ مأمنه كما سنفصل ذلك في أثر نقض الأمان . وإن أطلق الأمان عن التوقيت حمل على الأربعة الأشهر ويبلغ بعدها المأمن . هذه الأحكام مقررة إن كان بالمسلمين قوة . فإن كانوا في ضعف فينظر الإمام في الزائد ويجوز له حينئذ مد أجل الأمان إلى عشر سنوات كالمدة^(٢) .

٢ - والمالكية كالشافعية في أن الأمان المطلق أو الذي تحدد مدته بأقل من أربعة أشهر تكون مدته أربعة أشهر ، ولكنهم قالوا : إن حدد الأمان بأمد معين كان موقوفاً على أمده ما لم ينقض المهد كما هو صريح القرآن « فآمنوا إليهم عهدهم إلى مدتهم »^(٣) .

(١) انظر الأم - ٤ ص ١١١ الحاوي الكبير - ١٩ ق ٩٣ الحاوي الصغير - ٣ من باب الجهاد ، الوجيز - ٢ ص ١٩٤ تحفة المحتاج - ٨ ص ٦١ .

(٢) انظر مفتي المحتاج - ٤ ص ٢٣٨ شرح الحاوي - ٤ ق ٢ .

(٣) (التوبة : ٤) الفوائن الفقيهية - ١٥٤ أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٨٣ .

٣ - ورأي الحنفية والزيدية والامامية كما سبق أن أشرنا إليه مجملًا كالقول الثاني للشافعية : وهو أن مدة الأمان لا تبلغ السنة ، وإنما بمقدار انقضاء الحاجة حتى لا يصير المستأمن عيناً على المسلمين ، وعوناً عليهم . فإن أقام المستأمن سنة فرضت عليه الجزية وصار ذمياً بمد تنبيه الإمام عليه في أنه إن أقام سنة وضعت عليه الجزية (١) . ونحن قد خالفنا هذا الرأي وقلنا : إنه ينبغي ألا تمنح الجنسية الإسلامية إلا بطريق التجنس ، وهذا يتفق مع النظم القانونية الحديثة فإنه لا يحق للدولة أن تفرض جنسيتها على الأجانب الذين يفدون إليها ولو كانوا مهاجرين ، إلا إذا اقتضت مصلحتها إدماج العناصر الأجنبية في مجتمعاتها الوطنية كما هي الحال في البلاد المستوردة ولكن بشرط احترام إرادتهم عن طريق التجنس (٢) .

٤ - وأما الحنابلة كما مر فنفياً : فقد وسعوا أكثر من بقية المذاهب فأجازوا عقد الأمان بدون جزية اسكل من المستأمن والرسول مطلقاً ، أو مقيداً بمدة سواء أكانت طويلة أم قصيرة ، بخلاف الهدنة فإنها لا تجوز إلا مقيدة . قيل لأحمد : قال الأوزاعي : لا يترك المشرك في دار الإسلام إلا أن يسلم أو يؤدي . فقال أحمد : إذا أمنتته فهو على ما أمنتته (٣) .

(١) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ٣٢٠ درر البحار - ق ٦ من باب السير ،
النهاية شرح الوقاية - ١ ق ١٣ من باب السير ، الفتاوى الهندية - ٢ ص ٢٣٤
البحر الزخار - ٥ ص ٤٥٠ . الخلاف في الفقه للطوسي : ٢ / ٥١٢ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص المصري للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١٤

(٣) المحرر في الفقه - ٢ ص ١٨٠ المغني والفرح الكبير - ١٠ ص ٤٣٦ ، ٥٦٣

كشف القناع - ٣ ص ٨٢ الاقناع - ق ١٠٠ .

وقد حدث في التاريخ الاسلامي أن امتد^(١) أجل الأمان بالرسول
والمؤمنين السياسيين لمدة ثلاث أو أربع سنوات في عهد الخليفة المنصور
العباسي^(٢) والخليفة هرون الرشيد^(٣) .

والخلاصة : أن المذاهب في شأن مدة الأمان ما بين مضيق وموسع .
فالمضيق قد حدد أجل الأمان بأربعة أشهر أو مادون السنة ، وم الشافعية
والحنفية والزيدية . والموسع أجاز أن تكون مدة الأمان أكثر من سنة
بحسب الحاجة أو بحسب تقدير الإمام ، وم المالكية والحنابلة . وقد تساج
الشافعية فأجازوا مد أجل الأمان إلى عشر سنين عند ضعف المسلمين .

دليل الشافعية على أن مدة الأمان أربعة أشهر : هو أن الأمان
كالهدنة ، ومدة الهدنة التي أعطاهها الشارع للمشاركين هي أربعة أشهر
ينص القرآن « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر »^(٤) ، وهادن ﷺ صفوان
بن أمية^(٥) تلك المدة فقط .

ودليل الحنفية على أن الأمان يجوز إلى ما دون السنة هو النظر إلى

-
- (١) الحرب والصلح في الفريضة الإسلامية للإستاذ مجيد خدوري : ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
(٢) المنصور : هو أبو جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن العباس ، ثاني خلفاء
بني العباس ، وأول من عني بالعلوم من ملوك العرب . كان عالماً بالفقه والأدب ، مقدماً بالفلسفة
والفلك محباً للعلماء ، توفي سنة (١٥٨ هـ) .
(٣) الرشيد هو هارون الرشيد بن محمد (المهدي) بن المنصور العباسي ، أبو جعفر .
خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق وأشهرهم ، كان عالماً بالأدب وأخبار العرب والحديث
والفقه فصيحاً يلقب بجبار بني العباس ، توفي سنة (١٩٣ هـ) .

(٤) التوبة - ٢

- (٥) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجهمي القرشي المكي ، صحابي فسيح جواد ،
كان من أشرف قريش في الجاهلية والإسلام . توفي سنة (٤١ هـ) .

ضرورة التعامل التجاري ، وما يحتاجه المستأمن من إقامة يسيرة في دار الإسلام . وقد حددوا هذه الضرورة بمراعاة الأصل العام في أنه لا يسمح للحربي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام إلا بالجزية ، لئلا تلحق المسلمين مضرة بالتجسس على مصالحهم ، وإعانة الأعداء عليهم .

واستدل الحنابلة ومن وافقهم على صحة الأمان لمدة تزيد عن سنة بأن المستأمن أيسر له الإقامة في دار الإسلام ، من غير التزام جزية ، فلم تلزمه جزية كائنساء والصبيان ، فلو كان الرسول من هؤلاء وأقام سنة بدون جزية ، فيجوز للرسول من غيرم الإقامة كذلك ، بناء على أن العلة في كل هو وصف الرسالة ، والمعلوم أن الرسول مخصوص من آية الجزية : « حتى يعطوا الجزية » بالاتفاق فيجوز لكل رسول إذن أن يقيم في بلاد الإسلام من غير جزية .

وأما غير الرسول أو السفير فله أن يقيم أكثر من سنة أيضاً لأن للمستأمن كما أشرنا أن يقيم بعض عام بغير جزية ، فليكن له أن يقيم عاماً كاملاً فما فوقه كالرسول من قوم لا يجوز أن تؤخذ منهم الجزية ، وما دام المستأمن حفيظاً على عهده لا تخاف خيائته ، فيجوز قياس المقاتلة على غير المقاتلة في إعطاء الأمان لأكثر من سنة ، لأن الله تعالى لم يأمرنا إلا بقتال من قاتلنا ، وننبذ له متى جاءت حوله التهم .

مناقشة :

نحن نرى أن قياس الشافية الأمان على الهدنة غير سليم^(١) لأن الفقهاء جميعاً توسموا في باب الأمان حتى يتاح لانتشار الدعوة بالطرق السلمية . وأما الهدنة فلم تجز إلا لمدة ضيقة لاعتبارات تتعلق بالسياسة

(١) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب أسنى الطالب - ق ٧ من باب الجهاد ،

الوسيط - ٧ ق ١٥٧ .

الحرية دفعا للفساد وانتشار الفتنة إذا أقام المهادنون في بلاد الإسلام .
وأما تمسك الخفية بالاصل الذي يقضي بعدم جواز إقامة الحربيين في بلاد الإسلام إلا بالجزية فهو تمسك غير منطقي ؛ لأنه يجوز أن يقيم غير المسلم بالامان وتدفع مضرته بمراقبته كما يراقب الأجانب اليوم ، فإذا أخل بالامان أو أضر بالصالح العام أمكننا إبعاده أو النبذ إليه كما هو اصطلاح الاسلام ، قال الله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين » (١) ، والمعرف أن الإبعاد حق للدولة في وقت السلم والحرب ، وكل ما أحاطه المرف الدولي من ضمانات هو ألا يتعسف في استعماله في حالة السلم ، وكونه حقا للدولة صادر من حقها في البقاء وصيانة النفس ومراعاة الاوضاع الاقتصادية والحفاظة على النظام العام . ولذا فإنه أجز لها إبعاد رعايا العدو الذين ترى في وجودهم تهديدا لامنها وسلامتها (٢) ، ولكن الإبعاد في القانون يستعمل ولو مرض الشخص للهلاك بخلاف الشريعة التي توجب إبلاغ المأمّن (٣) .

ومما تقدم نرى أن لا بد من اختيار مذهب الخنابلة والمالكية في تجوز الامان لامي مدة بحسب ما يراه الإمام من الحاجة والمصلحة ، فضلا عن القول بأن تزايد العلاقات الدولية الحديثة ، وتشابك المصالح فيما بين رعاياها يستلزم ترجيح هذا المذهب . وفي ذلك متسع لقبول التمثيل الدبلوماسي الدائم وتبادل القناصل ونحو ذلك . وقد نص الرازي على ذلك ،

(١) الأنفال - ٥٨

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان - ص ٣٩٨ وما بعدها ، وراجع رسالة الدكتور جابر جاد « إبعاد الأجانب » - ص ٢٦ وما بعدها ، ٤٨ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله - ص ٣٧٧ .

(٣) التفسير الجناحي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ص ١٠٧ .

فترك تجديد مدة الأمان للعرف^(١) ، وعرف اليوم كما نشاهد قائم على أن بقاء مهمة المبعوث السياسي تستوجب البقاء في بلادنا ، وإذن فلا يشترط في أمان السفراء بقاءهم لسنة واحدة ، وإنما يتعلق ذلك بقيام الحاجة والمصلحة .

ولا نعدم أن نجد مبرراً للتمثيل السياسي الدائم في غير هذا المذهب السابق ، بناء على ما أجازته الخفية والشافعية من تجديد الأمان سنة بعد أخرى ، بحسب ما تقتضيه مصالح العمل وحاجات التجارة^(٢) . ولكن يلاحظ أن تجديد الأمان مشروط بعودة الحربي إلى بلاده . فإن عاد إلى بلاد الإسلام جدد الأمان . وفي اعتقادي أن هذا أصبح اليوم مجرد أمر شكلي ، فإذا لم نأخذ بهذه النظرية أمكننا الأخذ بنظرية المذاهب الأخرى التي تميز عقد الأمان للرسول والسفراء لمدة مطلقة . وعلى كل حال فقد قرر الفقهاء كما عرفنا : أن الرسول والسفراء لا يحتاجون إلى عقد أمان ، ويعتقدون في دار الإسلام بحسب الحاجة ، ونحن نلاحظ أن

(١) قال الرازي في تفسيره - ٤ ص ٣٩٩ : (ليس في آية « وإن أحد من المركبين استجارك فأجره » - ما يدل على أن مقدار هذه المهلة « المعطاة للمستأمن » كم يكون ، ولعله لا يعرف مقداره إلا بالعرف) .

(٢) راجع بخطوط السراج الوهاج - ١ ق ٢٦٤ ، اختلاف الفقهاء للطبري - ص ٣٦ قال الحدادي في السراج الوهاج المذكور - شرح القدوري : « وإن مر حربي مرة أخرى على ماهر فمعه ثم مرة أخرى لم يضره حتى يحول الحول لأن الأخذ في كل مرة استئصال المال ، وحق الأخذ إنما هو لحظه » ولأن حكم الأمان الأول باق ، وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لا يمكن من المقام حولا ، والأخذ بعده لاستئصال المال . وقال الماوردي : إذا دخل الحربي بأمان الإمام ثم عاد إلى دار الحرب انقضى حكم أمانه فإن عاد ثانية بنير أمان غنم حتى يستأنف أماناً (راجع الحاوي الكبير - ١٩ ق ١٩٥) . ويلاحظ أن فكرة تجديد الأمان على هذا النحو فيها متعة . والأولى أن نقول : إن الفقهاء لم يحددوا لسفراء مدة وإنما بحسب الحاجة ، والحاجة اليوم مستمرة ، أو أن نقول : الحاجة إلى عودة المستأمن إلى بلده ويتجدد الأمان حينئذ ضمناً .

الحاجة اليوم أصبحت قائمة مع الزمن ، فضلاً عن اعتبار أثر المعاملة بالمثل لسفرائنا في بلادهم .

وإعفاء المستأمن الرسول من الجزية مدة سنة فيه تساح إسلامي ملحوظ ، وهو أشبه بما عليه المرف الدولي اليوم ، فإنه إذا أصدرت السلطة التشريعية في دولة ما قانوناً يقرر فرض جنسية الدولة فوراً على الأجانب بمجرد استقرارهم في إقليمها ، ويرتب على ذلك إخضاعهم للخدمة العسكرية في هذه الدولة ، كان هذا القانون مخالفاً لما جرى عليه المرف الدولي ، وتسأل الدولة عن ذلك مسئولية تقصيرية إذا هي أصرت على تنفيذه (١) .

* * *

ثالثاً — المصلحة في الأمان :

كل عقد من العقود لا بد له من باعث وسبب . فالباعث على الأمان في الإسلام هو التمهيد لقبول عقيدة الإسلام من طريق الإقناع والإيحاء ، ثم لإمكان تبادل المنافع التجارية والثقافية ، أو توطيد العلاقات السلمية عموماً . وإذا كان هذا هو الباعث على الأمان في الأصل فهل ينبغي أن تتحقق مصلحة حرية أو سياسية من هذا العقد ؟

الشفاعية والحنابلة (٢) : رغم تأثيرهم في تقنين الأحكام الشرعية بتتابع

(١) راجع القانون الدولي العام أبو هيف - ص ٢٢٩ .

(٢) تحفة المحتاج : ٨ ص ٦١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ،

كشف القناع : ٣ ص ٨٢ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ١٥٤ ، الشرح

الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

الاتصارات الاسلامية واستحكام عزة الدولة لم يشترطوا في الايمان أن يكون لمصلحة ، وإنما اكتفوا بتطبيق لزوم الايمان على عدم وجود الضرر ، والا يكون ذريعة لتحقيق مآرب العدو . فلا يجوز عقد الايمان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار ومهرب سلاح وكل من يمين العدو لا مؤبداً ولا مؤقتاً بوقت معين ، وسواء أكان المؤمن هو الإمام أو أحد الأفراد إلا أن البلقيني^(١) من الشافعية قال : فإن كان المؤمن هو الإمام فلا بد من أن يكون الايمان في صالح المسلمين . نظراً إلى أن غالب المقود التي يعقدها الحاكم تكون بما لها صلة بالنواحي الحساسة في الدولة ، والسياسة العامة للبلاد التي ينعكس صداها على الأفراد . أما الحنفية والمالكية^(٢) : فإنهم قرروا أنه لا يكون الايمان إلا لمصلحة ، وقد تأثروا بطفيان نظريتهم الفقهية بضرورة استمرار الحرب إما حقيقة أو معنى ، والايمان قتال بمعنى .

والواقع أن الايمان في أصل مشروعيته لم يكن ينظر فيه إلى كونه قتالاً في المعنى ، وإنما كان لإعطاء العدو فرصة في التفكير والتدبر في أمر الدعوة الحميدة بعد أن ناصبوها العداوة ، والمقول الذي استند إليه الحنفية مخالف لسنة الصحيحة ، لأن ايمان زينب لأبي العاص لم يكن فيه مصلحة المسلمين ، ثم إن القتال لا يكون لمن سالنا .

لهذا فنحن نؤيد رأي الجمهور في الاكتفاء بانتفاء الضرر في الايمان لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . فكل

(١) هو عمر بن رسلان بن ضير بن صالح الكنتاني ، السقلاوي الاصل ، ثم البلقيي المصري القاضي ، سراج الدين ، مجتهد حافظ للحديث ، من العلماء بالدين ، ولد في بلقينة (من غربية مصر) وتوفي سنة (٨٠٥ هـ) .

(٢) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، مشطوط السندي : ٨ ص ٥٥ ، الشرح الصغير : ٢٨٦/٢ ، الشرح الكبير : ١٨٥/٤ .

ما لا يضر من الأمان فهو جائز وإن لم تظهر فيه مصلحة ، وهكذا كان شأن الأمان في تاريخ المسلمين وصدر الإسلام بالذات كأمان أم هانئ وزينب بنت الرسول ﷺ ، إلا أنه إذا كان الأمان في ساحة الحركة ويراد بالمسلمين كيدهم وخداعهم ، فمن المنطقي أن تقول مع الحنفية بأن الأمان لا يلزم إلا إذا كان فيسه مصلحة ، وإلا نزل الضرر العام بكل المسلمين .

إلى هنا تنتهي العناصر التبعية للأمان . وننتقل إلى البحث الختامي في الأمان وهو إثبات الأمان .



٣ — إثبات الأمان :

تساج الفقهاء كما لاحظنا في كل ناحية من نواحي الأمان فهل هم كذلك يتسارعون في أمر شكلي لا موضوعي وفي قضية من قضايا الإثبات؟.

نرى الفقهاء في شأن إثبات الأمان لم يطلقوا العنان للحربي يدعي ما شاء وينكر ما شاء . أخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال : « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم ، لكن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » (١) .

فإذا وجدت البينة على حصول الأمان ، أو أقر الحاكم بذلك فلا كلام (٢) . فإن كان الإقرار بالأمان من أحد الأفراد العاديين المسلمين ، أو ادعى الحربي الأمان ، فهل يعتبر ذلك حجة في الإثبات ؟

(١) انظر سنن البيهقي : ١٠ ص ٢٥٢ .

(٢) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧١ ، منج الجليل : ١ ص ٧٢٧ .

اختلف أئمة المذاهب في الاكتفاء بهذين الطريقين من طرق الإنبات .

فبالنسبة لقبول إقرار المسلم بالأمان ، قال الحنابلة والاوزاعي وابن القاسم^(١) وأصبغ^(٢) وابن المواز^(٣) من المالكية : كل من صرح منه أمان قبل إخباره به . وعلى ذلك فيقبل من المسلم المدل قوله : إني أمنت في الأصح كما تقر المرضعة بفعلها والقاسم ونحوه^(٤) . فإذا ادعى الحربي أن المسلم آمنه وأنكر في ذلك ثلاث روايات : أحدها أن القول قول المنكر وهو المسلم هنا ، لأن الأصل عدم الأمان^(٥) .

(١) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العنقي ، المصري ، يعرف بابن القاسم ، فقيه جمع بين الزهد والعلم . تفرقه بالامام مالك ونظرائه ، توفي سنة (١٩١ هـ) .

(٢) هو أصبغ بن الفرّج بن سعيد بن قافم ، فقيه ، من كبار المالكية بمصر ، قال ابن الماجشون : ما أخرجت مصر مثل أصبغ . له تصانيف توفي سنة (٢٢٥ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب لابن فرحون : ص ٩٧ والاعلام للزركلي)

(٣) هو محمد بن إبراهيم الاسكندري بن زياد المعروف بابن المواز تفرقه بابن الماجشون وابن عبد الحكم واعتمد على أصبه . كان راسخاً في الفقه والفتيا عالماً في ذلك ، وله كتابه المفقور الكبير وهو أجل كتاب ألفه المالكيون وأصح مسائل وأبسطه كلاماً وأوعب . توفي بدمشق سنة (٢٦٩ هـ) (راجع الديباج : ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٤) الرد على سير الاوزاعي : ص ٦٣ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٧ ، المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ . الإقناع : ق ١٠٠ به ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، المتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٥) انظر القواعد لابن رجب : ص ٣٣٨ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٠ ، المحرر

٢ ص ١٨٠ .

وقال جمهور الفقهاء^(١) : لا يثبت الأمان بقول المؤمن : أنا أمنت ، لأن في ذلك شهادة تخرج الحربي من أيدي ماله ، وتبطل حق جماعة المسلمين فيه ولا تقبل شهادة الرجل على فعل نفسه . فإن شهد رجلان مسلمان غير المخبر أنه آمنه فيثبت الأمان ، لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعينة . ونحن نرجح الرأي الأول وهو اعتبار شهادة المسلم إذا كان له صفة عامة كفائده منطقة أو رئيس فرقة حيث لا تهمة ، مراعاة لأصل العدالة فيه ، ولما حكم أن يحقق في ذلك بما له من حق الرقابة على تصرفات الأفراد التي تمس الصالح العام . وقبول شهادة المرء على نفسه مقرر — بحسب المبدأ على الأقل — في الإسلام ، وذلك حيث يتمذر اطلاع الغير على المشهود به كالشهادة على الرضاع ، فقد قبل النبي ﷺ شهادة المرضعة على فعلها في حديث عقبة بن الحارث^(٢) .

وفي الأمان قد تدعو الضرورة إليه دون إمكان الأشهاد عليه كما لو كان الأمان في منطقة حرب فائية فوجب قبول إخباره كما لو شهد على غيره .

أما بالنسبة لقبول ادعاء الحربي الأمان : فقد اتفق الفقهاء^(٣) على

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، الرد على سائر الأوزاعي : ٦٣ ، الفتاوى الحاتية : ٣ ص ٥٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٧٣ ، الفرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧١ ، الأم ، ٧ ص ٣١٧ .

(٢) هو عقبة بن الحارث بن عاصم بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو سبيعة . في قول أهل الحديث له صحبة ، أخرج له البخاري وأصحاب السنن ، مات في خلافة ابن الزبير .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، ٣٢٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، ٢٢٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ ، المواق : ٣ ص ٣٦٣ ، الأم : ٤ ص ١١١ ، ٢٠١ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٧١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، المغني : ٨ ص ٥٣٢ ، البحر الزخار : ٤٥٤/٥ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١٣٦ ، عيون الأخبار لابن قتيبة : ١٩٦/١ .

قبول ادعائه إذا كان رسولاً أو سفيراً مسح وجود قرينة تثبت ادعائه كإخراج كتاب سياسي إلى الحاكم ، وإبراز وثيقة رسمية لمفاوضة ولاية الأمور ، وذلك لتعذر إقامة البينة بغير هذا ، ولم تزل الرسل والسفراء تأتي من غير تقدم أمان حتى في العصر الحاضر . وإنما تكفي القرائن ، والاخذ بالقرائن أصل من أصول الحكم في الإسلام ، كما في التناول عن اليمين والوث في القسامة^(١) .

وفي هذا دليل كاف على أن الإسلام أحاط الممثلين الدبلوماسيين بحصانة دبلوماسية حيث أعطاهم الأمان فور دخولهم بلاد الإسلام ، فسبق بذلك ما قرره القانون الدولي في شأن ضرورة هذه الحصانة .
فإن لم يكن الشخص على صفة رسول .

فالشافعية والحنابلة : يقبلون قوله في أنه دخل لسماع كلام الله تعالى ، أو بأمان مسلم ، أو ليسلم أو لبذل الجزية ، ولا يتعرض له لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ... »^(٢) ، ولأن الاحتمال صدقه إلا إن علم كذبه^(٣) ، غير أنهم في قبول قوله : « بأنه دخل بأمان مسلم » لهم وجه آخر في عدم القبول

(١) القسامة : هي الأيمان المكررة (خسون مينا) على الأولياء في الدم في دعوى تقتل المصوم سواء أكان القتل عمداً أو خطأ . وقيل لانسامة في الخطأ ولانسامة في الأضرار بمجال. ومن شرط القسامة : اللوث ، وهو العداوة الظاهرة ، مثل ما كان بين الأنصار وأهل خيبر ، وكالفبائل التي يطلب بعضها بعضاً بالتأثر . وعن الامام أحمد ما يدل على أن اللوث : كل ما يفسد على الظن صحة الدعوى ، كتفرق جماعة عن قتيل ووجود قتيل عند من بيده سيف ملطخ بدم وشهادة عدل واحد ونحو ذلك (راجع المحرر في الفقه الحنبلي : ٢ ص ١٥٠) .

(٢) التوبة - ٦

(٣) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، مفي المحتاج : ٤ ص ٢٤٣ ، مفي : ٨ ص ٥٢٣ ،

٣٩٩ ، الفواعل لابن رجب : ص ٣٢٣ .

لمسألة البينة ، وقد رجحوا الأول لاحتمال ما يدعيه ، ولأن قصد ذلك يؤمنه من غير احتياج إلى تأمين ، ولأن الظاهر من حال الحربي أنه لا يدخل دار الإسلام بغير أمان ، فإن اتهم حلف عند الشافعية^(١) .

فإن ادعى الحربي أنه جاء تاجراً فيقول الحنابلة : ننظر فإن كان معه متاع يبيعه ، قبل قوله ، وحقن دمه ، لأن المادة جارية بدخول تجارهم إلينا وتجارنا إليهم . وإن لم يكن معه ما يتجر به أو كان يحمل سلاح حرب لم يقبل قوله ، لأن التجارة لا تحصل بغير مال^(٢) . وأما الشافعية فإنهم قالوا : لا بد له من مستند يؤيد مدعاه ويحلف الرسول والتاجر احتياطاً ، وعند الزية لا بد من الحلف^(٣) ، وإذا كان إثبات صدق التاجر بحسب المادة والعرف كما قرر الحنابلة والشافعية : فإن العرف يعتبر في كل زمان ، لا سيما في هذه الاوقات حيث قد تتخذ التجارة وسيلة للخداع وستر المكر والاغراض الدنيئة من تجسس على مصالح المسلمين ونحو ذلك . وحينئذ لا بد من مراقبة الشخص بمد إعطائه تأشيرة دخول أو أمان إلى البلد الإسلامي .

وأما الحنفية والمالكية فإنهم قالوا^(٤) : لا تقبل دعوى الأمان من

(١) المراجع في الصفحة السابقة رقم (٣) .

(٢) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨١ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ ، الفوائد لابن رجب : ص ٣٢٣ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، الام : ٤ ص ٢٠١ ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب .

(٤) انظر المحيط ، ٢ ق ٢٢٢ ب - ٢٢٣ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، القدر المنظم للحكام بهامش تبصرة الحسكام : ٢ ص ١٨٦ .

الحربي إلا بوجود نوع علامة أو نوع دليل أو بينة سواء أكان داخلًا
للتجارة أو لرسالة أو لطلب الأمان أو لنحو ذلك كبذل الجزية .

فإذا لم يتمكن الحربي من إقامة دليل على دعواه فلا يجوز قتله ولا أسره
ولا أخذ ماله ، وإنما يرد إلى مأمنه عند المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة
الإمامية^(١) ، وبصير فيثا يجوز قتله واسترقاقه عند أبي حنيفة ورواية شاذة
عن أبي يوسف ، وعند الإباضية أيضًا^(٢) ؛ لأن الأغلب في دخول الحربي
دار الإسلام هو الإضرار .

ونحن نرجح الرأي الأول عند وجود الشبهة^(٣) ، وإلا فيؤخذ برأي
الحنفية والمالكية فيكتفى بنوع دليل أو علامة مع مراعاة العرف والمادة
في كل ذلك .

والخلاصة : أن إثبات الأمان يتم بقول المسلم كما رجحنا ، وأن ادعاء
الحربي الأمان لا يقبل إلا بوجود قرائن ، أو أدلة كافية على صدقه . وهذا
يتمشى مع الوضع الراهن للعلاقات الدولية المعقدة . ويجب دائمًا تقديم الحذر
والاحتياط ، لأن سوء الظن عصمة ، وحسن الظن ورطة . ولذلك لا يمنع

(١) راجع الدسوقي : ٢ من ١٧٢ - ١٧٣ ، المواق : ٣ من ٣٦٢ ، القوانين الفقهية
ص ١٥٤ ، الأم : ٤ من ١٩٦ . كشف القناع : ٣ من ٨٤ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨
الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ ، الخراج : من ١٨٨ ، الفتاوى الاقروية : ١
ص ١٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٤ وما بعدها ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) ويلاحظ أن هذا يتفق مع مثالية الاسلام في معامته المعروفة مع الافراد وبين الفرق
بينه وبين النظم التي كانت عند الأمم المعاصرة أو الساقية . فمثلا كان المقرر عند الاغريق أن كل
من يدمي السفارة ولا يحمل خطاب اعتماد يكون جزاؤه الموت المحقق (راجع النظم الدبلوماسية
للككتور مر الدين فودة : ص ٩٨) .

سفير الدولة تأشيرة دخول لاجئي اليوم إلا بعد تأكده من الهدف الذي يكون وراء زيارة الشخص لغير بلاده ، ولا سيما عند وجود حالة حرب حيث يفلب المنع من منح تأشيرات الدخول لرعايا الدولة المحاربة مهما كانت المصلحة . وهذا إجراء تقتضيه سلامة الدولة وضرورة المحافظة على مصالحها ورعاية مصالح المواطنين فيها .



الفصل الثالث

أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية

تمهيد :

كما أن الحرب قديمة بقدم الإنسان ، ولها أنصار ودعاة في كل زمان ، كذلك السياسة قديمة ، ويدعو لها السواد الأعظم من الناس ، ولا يعدم عقلاء كل جيل وسيلة لفض المنازعات التي تحصل بين المجتمعات ، أو الدعوة إلى تنظيم العلاقات بينها على أساس ودي يسوده التفاهم ، وتدعمه الرغبة في إبعاد ويلات الحرب عن الأمم ، فقد قام صرف دولي منذ القدم لإكرام مبعوثي الملوك والإباطرة ، والتبادل البعثات السياسية والهدايا بين المواهل ولمقد أواصر الود بينهم^(١).

والاسلام بدوره كانت سياسته المباشرة : هي الدعوة السلمية سواء ما كان منها بين المسلمين ومجاورهم في جزيرة العرب أو فيما وراءها .

فقد كان الرسول ﷺ يتصدى لوفود الحجاج فيعرض عليهم دعوته ويرسل السفراء إلى القبائل يحملون كتباً مختلفة لتبليغ الرسالة ، ويعقد المهادنات مع الأقوام ليأمن شرم وعدوانهم ، فقد أرسل كتباً إلى قبيلة بكر بن وائل وبني الجرهم وبني جينة وبني غفار وأسلم^(٢) .

(١) انظر العلاقات السياسية الدولية للدكتور العربي : ص ١٨٨ .

(٢) انظر مسند أحمد : ص ٦٨ ، ٤ ، ٣١٠ طبقات ابن سيد : ص ٢٦ ، ٢٨ .

وفي سنة ست بعد عمرة الحديبية أرسل الرسول ﷺ كتباً وسفراء إلى رؤساء الدول المجاورة على رأس بعثات سياسية أو دينية ، فأرسل كتاباً إلى قيصر الروم ، وآخر إلى كسرى الفرس ، وثالثاً إلى المقوقس عظيم مصر ، ورابعاً إلى النجاشي ، وخامساً إلى المنذر النمسي في الشام ، ثم إلى غيرهم من الملوك والأمراء كالمنذر بن ساوي في البحرين وإلى ملوك اليمن وعمان^(١) وموضوع هذه الكتب واحد يتلخص في الدعوة إلى الإسلام .

قال الزهوي : كانت كتب النبي ﷺ إليهم واحدة ، يعني نسخة واحدة ، وكلها فيها هذه الآية ، وهي من سورة آل عمران وهي : « يا أهل الكتاب تمالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإنت قولوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون »^(٢) .

ولا يمكن أن يخالفنا الشك في صحة صدور هذه الكتب ، كما خطر لبعض المستشرقين ؛ لأنها ثابتة في صحاح كتب الحديث ، وقد استشهد بها الزيلعي على أن الكتابة حجة مثل العبارة^(٣) . وعثر على بعض هذه الكتب في وثائق تاريخية ثابتة مثل كتاب النبي ﷺ إلى المقوقس ، وجده المستشرق الفرنسي « بارثيلمي » في كنيسة قرب أخميم في مصر ، وكتاب

(١) راجع الفسطلاني شرح البخاري : ٥ من ١٠٦ ، ٦ من ٤٤٨ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١١٢ السيرة الحلبية : ٣ من ٢٧٢ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ تاريخ الطبري : ٣ ص ١٠٢ فتوح مصر : ص ٤٢ .

(٢) آل عمران - ٦٤ البداية والنهاية : ٣ من ٨٣ ، ٤ من ٢٦٢ شرح الزرقاني للمواهب اللدنية : ٢ من ٣٨٣ وما بعدها .

(٣) راجع نصب الراية : ٤ من ٤١٨ .

الذي ﷺ إلى المنذر بن ساوي نشر المستشرق الألماني « فلايمر » صورته ،
وكتاب النبي ﷺ إلى النجاشي الذي نشره الاستاذ دنلوب الانكليزي (١) .
وكان من أثر هذه الكتب أن أسلم سائر الملوك الذين أرسل اليهم حاشا
قيصر والمقوقس وهونزة - ملك اليمامة - وكسرى والحارث الغساني والنجاشي ،
وهو غير الذي هاجر إليه أصحاب رسول الله ﷺ (٢) . فدل ذلك على
أن نشر الإسلام كان بالوسائل السلمية الدبلوماسية كما يتضح من الكتاب التالي .

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد بن عبد الله وسوله إلى هرقل عظيم الروم .
سلام على من اتبع الهدى . أما بعد : فإني أدعوك بدعاية الإسلام ،
أسلم تسلم (٣) ، وأسلم يوثقك الله أجرك مرتين ، فان توليت فإني لائم
الأرسيين (٤) .

ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله
ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا
فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون (٥) .

-
- (١) انظر مقدمة الطبعة الاولى للوثائق السياسية لمحمد حميد الله الحيدر آبادي .
(٢) انظر جوامع السيرة لابن حزم : ص ٣٠
(٣) ليس في هذه العبارة ما يشير إلى فكرة البدء بالمداوان لو لم يسلموا ، وإنما معناها
السلام الروحي ، والنجاة الآخروية ، والاطمئنان الذي يتوفر بالإيمان (ألا بذكر
الله تطمئن القلوب) .
(٤) ويروى أرسين ويريسين ، الأريس هو الأكار يعني الحراث والفلاح ، والمراد
به عامة أهل مملكته .
(٥) راجع صحيح البخاري : ٤ ص ٤٥ والمعني عليه : ١٤ ص ٢١٠ شرح مسلم :
١٣ ص ١٠٧ .

وكتب الرسول ﷺ إلى ملوك اليمن هذا الكتاب :

إلى الحارث ومسروح ونعيم بن عبد كلال من حمير :

« سلم أنتم ما آمنتم بالله ورسوله . وإن الله وحده لا شريك له ، بعث موسى بآياته ، وخلق عيسى بكلماته . قالت اليهود : عزير ابن الله ، وقالت النصارى : الله ثالث ثلاثة ، عيسى ابن الله ، (١) .

وكانت المعاهدات أحياناً تدعم قبول دعوة الإسلام مثل بيعتي العقبة الأولى والثانية اللتين كانتا نواة الدولة الإسلامية في المستقبل بعد الهجرة . هذه الكتب والمعاهدات كانت تمبر عن روح العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم كالروم والفرس والحبشة والفساسنة وأهل البحرين وعمان واليمن ونجران وحضرموت ومهرة ، وكان الرسول عليه السلام يقبل هدايا امرائهم ، مثل قبوله هدية المقوقس عظيم مصر ، فكان ذلك أصلاً لتجوز الفقهاء قبول هدية أهل الحرب (٢) .

وقد استمر حكام المسلمين في العصور التالية يسرون في سياستهم مع الدول الأخرى على نحو ما سار عليه الرسول عليه السلام ، فحدثت مكاتبات بين عمر وهرقل وتبادلوا الهدايا وكانت الرسل تتردد بينهم .

وفي العهد الأموي : وجدت معاهدات ومكاتبات بين المسلمين وغيرهم ، رغم اعتبار بلادهم أرض حرب ، ففي عهد معاوية كان أغلب مناطق أرمينية يعتمد في خضوعه للعرب على معاهدات الأمان (٣) . وعقد معاوية أثناء الفتنة الإسلامية هدنة مع الامبراطور البيزنطي قنسطانز الثاني قبل اشتباكه

(١) طبقات ابن سعد : ٢ ص ٣٢ .

(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٩٥ شرح السير الكبير طبعة الجامعة : ص ٢٥٧ .

(٣) فتوح البلدان : ص ١٩٧ .

مع علي سنة ٣٦ هـ / ٦٥٦ م ، وعقد أيضاً صلحاً مع الروم في أول خلافته يعتبر امتداداً للصلح الأول سنة ٤٢ هـ / ٦٦٢ م ، كما صالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة (١) . وكذلك فعل عبد الملك بن مروان مع البيزنطيين حينما كان مشغولاً بتأديب الثوار في العراق . فقد بث في أول خلافته بالأموال والهدايا إلى ملك الروم جستنيان الثاني (٦٨٥ - ٦٩٥ م) وصالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة أسبوعية ورد اليهم أسرام ، كما فعل من قبله ، وفي سنة ٨٧٠ / ٦٨٩ م جدد عبد الملك الهدنة مع الامبراطور جستنيان الثاني (٢) .

وفي عهد عمر بن عبد العزيز حدثت مفاوضات بين بيزنطة والعرب للبحث في مسألة فداء الأسرى ، وكتب عمر إلى ملوك ما وراء النهر وملوك السند يدعوهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم .

وفي العصر العباسي في الشرق والأندلس : كانت العلاقات السياسية بين المسلمين ومن عداهم على النهج الاسلامي الأول ، وزادت عن ذلك بأن دخل الحكام المسلمون في علاقات سياسية هامة مع البيزنطيين ابتدأت منذ عام ٧٦٥ م مع الخليفة المنصور ، فكان المبعوثون السياسيون على تبادل مستمر مع البلاد المسيحية ، ليس فقط من أجل توقيع معاهدات صلح أو سلم ، ولكن أيضاً لتبادل الهدايا وأسرى الحرب ، ومن أجل مصالحات مختلفة أو لتسهيل التبادل التجاري ، فتبادل هرون الرشيد وشارلمان منذ عام ٧٩٧ م المبعوثين والرسائل والهدايا وعقدت محادثات ودية (٣) .

(١) فتوح البلدان : ص ١٥٩ ، ١٦٠ رسل الملوك : ص ١٥٢ .

(٢) انظر سروج الذهب للمسعودي : ص ٢٢٤ - ٢٢٥ فتوح البلدان : ص ١٦٠

عبد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢١٦ .

(٣) انظر رسل الملوك : ص ١٠٦ ، ١٥٥ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور عز الدين

فودة : ص ١١٨ وانظر خدوري : ص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

وقد أقر ابن طيفور (١) في كتاب المنظوم والمنثور تلك الرسالة التي وجهها الرشيد لشارلمان (٢) .

وحصلت مكاتبات سياسية بين المأمون وملك الروم توفيل تدل على احتفاظ السلطة المسلمة باعزازها بالدين والدعوة له أولاً بطريق السلم .
وجرى الفاطميون والمهاليك على سنة العباسيين حتى وصلت بموئتهم السياسية إلى أوروبا وآسيا الوسطى والشرقية (٣) .

وفي الحروب الصليبية : كانت هناك صلات سياسية هامة بين الشرق والغرب ، وبالذات بين صلاح الدين ورشارد قلب الأسد ، فمقدت معاهدة بينها سنة ١١٩٢ م . وكان العرب يرعون حرمة الرسل الاوربيين بخلاف ما كان يلقاه رسل المسلمين لدى الغربيين من إهانة وإذناء (٤) . وكانت هناك معاهدات في عهد صلاح الدين سنة ١١٧٢ م بين مصر وجمهورية البندقية ، ثم بينها وبين جمهورية فلورنسا في عهد السلطان قايدباي سنة ١٤٨٨ (٥) . وانتهى الأمر بعد الحرب الصليبية بإحداث بعثات قنصلية

(١) هو أحمد بن طيفور (أبي طاهر) الخراساني ، أبو الفضل مؤرخ من الكتاب البلغاء الزمّة . أصله من مرو الرود ، ومولده ووفاته يفتاد . له نحو خمسين كتاباً ، منها « تاريخ بغداد » و « المنثور والمنظوم » أربعة عشر جزءاً بقي منها جزءان . توفي سنة (٢٨٠ هـ) .

(٢) راجع الفرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ١٥٤ السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٩٦

(٣) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٤٣ .

(٤) انظر رسل الملوك : ص ١٣٩ ، ١٥٣ النظم السياسية : ص ١٢٧ خدوري :

ص ٢١٧ ، تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم : ١١٢/٤ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

لتوثيق الروابط السياسية والتجارية بين البلاد الإسلامية والأجنبية (١) .
وفي العهد العثماني تبادل الود خليفة المسلمين سليمان القانوني وملك فرنسا
الكاثوليكي « فرنسوا الأول » وعقدا معاهدة التحالف والود المسماة
بمعاهدة لافوريه ، سنة ١٥٣٥ م (٢) .

وعلى الجملة فإن العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم لم تصل إلى
الاتساع الذي عليه الدول الحاضرة وهي تمثل طابع تلك المصور الذي
كان التماون فيه بين الدول محدوداً ، وعلى كل حال فتلك العلاقات تصلح
نواة جيدة لمعقد صلات سياسية على نطاق أوسع ، كما آلت إليه العلاقات
الدولية بعد عصر الخلفاء الراشدين بحسب مقتضيات الظروف السياسية
والإدارية ، وبالنسبة للمصر الحديث حيث زاد الاتصال السلمي بين الدول،
وكثر المؤتمرات للتشاور في الشؤون العامة المشتركة للدول .

والعلاقات السياسية لها جانبان لذا فإننا نقسم هذا الفصل إلى
مبحثين :

المبحث الأول : أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني : أثر الحرب في المعاهدات .

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور سموي فوق المادة : ٣١ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية : ١٨٨ .

المبحث الأول

أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية

لستهل دراسة هذا المبحث بذكر لمحة تاريخية عن التمثيل السياسي وأهميته وطرق حماية الممثلين السياسيين .

لبذة تاريخية عن التمثيل الدبلوماسي :

التمثيل الدبلوماسي أو السياسي عادة قديمة معروفة ، منذ استقرت الجماعات الإنسانية على أقاليم محدودة عند مصر الفرعونية ، ولدى الهند القديمة ، وأيام اليونان والرومان (١) . ويعتضى نظام الأمان الذي بمقتضاه كان تبادل السفراء بين المسلمين وغيرهم لمدة مؤقتة ، تنتهي إقامة السفير في البلد المبعوث إليها بانتهاء مهمته ، وهو الذي قرره الفقهاء دون تحديد لأجل الأمان (أو مدة الإقامة) بمحدود السنة (٢) .

وهذا في الواقع كان هو شأن عصر الإسلام وما قبله ، فلم تكن العلاقات الدبلوماسية حتى منتصف القرون الوسطى ذات صفة دائمة ، وإنما كانت من الأمور العارضة ، وقد دعا إلى اتباع هذا النظام المؤقت قلة ما كان يقوم وقثند بين الدول من علاقات ، نتيجة لصعوبة المواصلات

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور الاستاذ حامد سلطان : ص ١٦٠ الدكتور أبو هيف : ص ٤٣٥ طبعة ١٩٥٩ ، الاستاذ مجيد خدوري : ص ٢٣٩ .
(٢) راجع بحث أجل الأمان في الفصل السابق .

وفقدان روح التعاون والتكافل بين أعضاء الاسرة الدولية^(١) ، والسفراء والرسل في عهد الإسلام يشبهون اليوم السفراء فوق المادة والوزراء المفوضين الذين يوفدون بجهة رسمية ينتهي عملهم التمثيلي بانتهاء كمقد معاهدة أو إجراء فداء ، وكانت لهم سفة دبلوماسية في أعمالهم هذه . وقد عرف العرب معظم قواعد الدبلوماسية المتبعة اليوم^(٢) .

هذا مع العلم بأن التمثيل الدبلوماسي الدائم بشكله الحالي بدأ منذ القرن السابع عشر ، فمعاهدة وستفاليا سنة ١٦٧٨ م التي أبرمت عقب حرب الثلاثين سنة بين دول أوروبا جميعاً هي التي أحلت السفارات المستديمة محل نظام السفارات المؤقتة الذي كان متبعاً إلى ذلك الحين ، فهو إذن من مستحدثات المصور الحديثة^(٣) . وقد أصبح له اليوم كامل الأهمية واعتبر من الحقوق الطبيعية لكل دولة مستقلة ذات سيادة كاملة .

وبلغ من أهمية التمثيل الدبلوماسي ان اتجهت هيئة الأمم المتحدة إلى تجميع قواعده ، لأن تبادل المبعوثين السياسيين بين دولتين أصبح دليلاً على حسن العلاقات بينها وضمناً للسلم ، واستدعائهم معناه سوء هذه العلاقات ونذير الحرب^(٤) .

(١) راجع الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ١٦٠ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين النجد : ص ١١٠ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦٠ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فام : ص ١٤٧ ، العلاقات السياسية الدولية : ص ٧٢ .

(٤) القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ٤٠٧ ، مبادئ القانون الدولي حافظ فام : ص ١٤٩ .

أهمية التمثيل الدبلوماسي في الإسلام:

يلاحظ أن الغالب على استمرار العلاقات التي ذكرناها في التمهيد هو أنها في وقت السلم . أما حال العلاقات في وقت الحرب فشكل ما نعرفه عن سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه من بعده ، هو أنهم كانوا يقرون بوجود علاقات مع غير المسلمين من أجل أغراض القتال كالمفاوضات وعقود الصلح ونحو ذلك عن طريق تبادل الرسل والسفراء الذين قرر الإسلام حمايتهم المطلقة ؛ بل أجاز الفقهاء دخولهم إلى وطن الإسلام بدون عقد أمان هم وصحبهم وأمتعتهم .

وكذلك أقر الإسلام جواز نشوء علاقات سلمية في وقت الحرب لغير أغراض القتال كاللدخول بفرض سماع كلام الله تعالى ، ومعرفة الإسلام ، أو حاجة المسلمين إلى تجارة . وهذه الأهداف البسيطة كانت تتفق مع حالة تبادل العلاقات الخارجية مع الأمم السابقة .

ولا مانع من اعتبارها أساساً لشرعية إيجاد علاقات أخرى تتفق مع تطور حالة المعاملات الدولية ومدى ما آلت إليه ، حتى إن العلاقات السياسية اليوم أصبحت لها الأهمية في تنظيم شؤون العالم ، وأصبح لا غنى لدولة إلا ماندر عن دولة أخرى ؛ لأن روابط التعاون والتكافل تربط الدول وشموبها بعضها ببعض وتفرض عليهم ضرورة الاتصال^(١) . والدبلوماسية : هي التي تنظم هذه العلاقات وتعمل على حفظ التوازن الدولي وتوطيد السلام والأمن بين الدول . وعلى العموم فإن تنظيم العلاقات العامة في الإسلام حالة الحرب أو السلم يخضع لتقدير ولاية الأمور بحسب ما يروونه متفقاً مع المصالح السياسية والحربية .

(١) الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦٢ : ص ١٥٩ .

والجهاد في الإسلام ما هو في الواقع إلا وسيلة للوصول إلى السلم وتدعيم الأمن ، عن طريق تمكين كل فرد في العالم من ممارسة حريته لينظر في شأن الإسلام عن طريق الاحتكاك والاتصال بالمسلمين ، باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى في أنحاء الأرض .

وإذا كان مبدأ السلام العالمي اليوم يؤكد الحرية الدينية حقيقة ، وكان التمثيل الدبلوماسي هو طريق الاحتفاظ بأواصر المودة والتعاون وخدمة الأغراض السلمية (١) ، فإن الإسلام يعطي التمثيل السياسي أهمية كبرى ؛ لأنه يمكن أولاً من خدمة المقاصد الدينية الإسلامية بإمداد الشعوب بكل ما تحتاجه من المعلومات الهامة عن الدعوة الإسلامية . ويدعم ثانياً العلاقات السلمية بين مختلف الشعوب لتسهيل تبادل المنافع الاقتصادية ، وتحقيق المقاصد الاجتماعية ، وربط الأفراد بروابط الود والتفاهم ، وتأكيـد التعاون ، وانتفاع كل أمة بما لدى الأئمة الأخرى من معلومات وثقافات تدفع عجلة الإنسانية نحو التقدم والازدهار ، وذلك مع الشعوب كافة دون اقتصار على الدول المستقلة ذات السيادة كما يتطلب القانون الدولي (٢).

وقد كانت للدبلوماسية أغراض مختلفة عند العرب أهمها : نشر الدعوة

(١) قال الأستاذ فانيل : السفارات شأن كبير في المجتمع العالمي للدول ولا بد منها لسلام أو الأمان الذي يفيقه (انظر رسل الملوك : ص ٨٤ ، وراجم القانون الدولي أبو هيف : ص ٤٢٧ طبعة ١٩٥٩ ، المجلة المصرية لقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ٤٥) .

(٢) انظر بريجز : ص ٧٤٨ ، ويزلي : ص ٢٦٧ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦١ .

الإسلامية ، وإعلان الحرب وتبادل الأسرى والفداء ، والتحقيق في بعض العلاقات المشتركة كمعاملة الأسرى والقيام بالتجسس بعد القرن الأول الهجري ، وتدعيم الروابط الثقافية مع البلاد المجاورة ، والمعاملة بالتهاني والمزاء ونحوها (١).

فالدبلوماسية في عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والمصر الأموي استخدمت بقصد الدعوة إلى الدين الجديد، وإعلان الحرب دفاعاً عن دياره، والتمكين له بعقد المصاهدات مع ممثلي الأمصار والمدن المفتوحة . أما في العصر العباسي فقد اتخذت الدبلوماسية كوسيلة لتسهيل التبادل الودي بين الأمم ، وتوثيق الصلات التجارية والثقافية ، وتبادل الأسرى ، وفض المنازعات ، وعقد المصاهدات (٢) .

ومرجع التطور في ذلك إلى أنه كانت الحرب قائمة مع الأمم المجاورة في العهد الإسلامي الأول . فعندما استقرت الأوضاع وعاد السلم إلى حظيرة العلاقات الخارجية أصبح لاغى عن استجابة العرب إلى التطور الحاصل في العصر العباسي . وبما أن انتشار السلام هو الهدف المنشود في الإسلام فإننا نعتبر تبادل العلاقات السلمية في ذلك العصر بما يتفق مع الشرح تماماً ، لأننا قد تبيننا أن الأصل الحقيقي في علاقات المسلمين بغيرهم هي السلم لا الحرب .

تأمين الرسل والسفراء في الإسلام :

ضرب الإسلام أروع الأمثلة في حماية الرسل وصياتهم وكفل لهم

(١) انظر تفصيل ذلك في « رسل السلوك » لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص ١٤٤ وما بعدها . والنظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٣٥ - ١٤٥ .
(٢) النظم الدبلوماسية : ص ١٢٢ .

حصانة سياسية كاملة ، حتى وإن أساءوا إلى الاسلام كما سيتبين في الأدلة الآتية (١) ، وذلك ليستطيعوا القيام بمهمتهم ويحققوا الخير والسلام للعالم (٢) وقد أجاز فقهاؤنا للمبعوث السياسي أن يدخل بلاد المسلمين بدون حاجة إلى عقد أمان (٣) ، كما سبق أن عرفنا ، ويُعطى عند الشافعي مدة أربعة أشهر ، وفي نهايتها إما أن يترك يعود للأمنه بأن يخلى بينه وبين المود ، أو يصبح ذمياً ، أو يعتنق الاسلام ، أي أنه يختار أحد هذه الامور (٤) ، وكانت الرسول ﷺ يكرم الرسل والسفراء دائماً فقد أهدى جائزة لرسول هرقل (٥) .

وقد أجاز الخنابلة (كما سبق آففاً في بحث أجل الايمان) عقد الايمان لمدة مطلقة. فيدل ذلك على جواز التمثيل السياسي الدائم .

(١) ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ذكر ابن اسحق في سيرته أن عامر بن الطفيل جاء في وفد بني عامر ، فقال : يا محمد ، خالتي ، قال : لا والله حتى تؤمن بالله وحده ، وكررها ، ثم قال : أما والله ، لأملأها عليك خيلاً ورجلاً . فلم يتعرض له الرسول صلى الله عليه وسلم بسوء مع هذه المقالة .

(٢) قارن مجيد خدوري : ص ٢٣٩ و ٢٤٣ فانه يعتبر استخدام التمثيل الدبلوماسي في الاسلام لم يكن أساساً من أجل أغراض سلمية ، طالما كانت حالة الحرب هي المعتبرة كملازمة طبيعية بين الاسلام والأمم الأخرى ، ويقول أيضاً : إن الحصانة الدبلوماسية لم تكن صريحة على الوجه الأكمل . ونحن قد قلنا إن حالة الحرب في الماضي كانت بناء على أساس الواقع وليس على أساس شرعي والأصل في العلاقات الخارجية هي السلم . وحيلت فتكون الدبلوماسية من الدعائم المعترف بها في خدمة الأغراض السلمية وليست استثناء من أصل هي الحرب . ولا يصح أن نقول إن الاسلام يجرى حصانة الممثل السياسي ، حتى وإن وجدت مخالفات لذلك في التاريخ من قبل المسلمين أو غيرهم .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، المبسوط : ٩٢/١٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٩ ، فتح القدير : ٣٥٢/٤ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب ، الوسيط : ٧ ق ١٥٦ ب ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ ، تكملة المجموع : ١٨ ص ٧٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، شرح الحاوي الكبير : ٤ ق ٨ .

(٤) الأم : ٤ ص ٢٠١ . (٥) الأموال : ص ٢٠٦ .

وهنا لا بد أن نذكر بعض الأدلة على ضرورة حماية شخص السفير وحاجاته في الاسلام .

١ - روى أحمد وأبو داود عن ابن مسعود (١) قال : جاء ابن النواحة وابن أقال رسولاً مسيلة إلى النبي ﷺ . فقال لهما : أنشدها أني رسول الله ؟ قال : نشد أن مسيلة رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : آمنت بالله ورسوله ، لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما ، قال عبد الله : فضت السنة أن الرسل لا تقتل (٢) .

فهذا دليل واضح على عصمة دم الرسول وصيانة شخصه من أي أذى حتى ولو اختلفت وجهات النظر في المفاوضة ، وتكلم المبعوث بما لا يتفق مع احترام عقائد المسلمين مما يوجب قتله (٣) ، أو فشل المبعوثون السياسيون في القيام بمهمتهم . ويستمر لهم حق التمتع بالحماية والحصانة حتى يعودوا إلى بلادهم التي يأمنون فيها (٤) . وبهذا يرد على من ادعى أن المسلمين يستطيعون لأنفسهم في ظروف معينة أن يهينوا المبعوثين السياسيين أو يأسروهم أو حتى يقتلهم إذا ما ثبت أنهم فشلوا في مهمتهم (٥) .

(١) هو عبد الله بن مسعود بن خائل بن حبيب الهذلي : صحابي ، من أكابرهم فضلاً وعقلاً وفرباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر إليه مر وقال : « واه ملي ملياً » توفي سنة (٣٢ هـ) .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ ، الروض النضير : ٤ ص ٣٠١ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٤ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٩ .

(٣) راجع مشكل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٦١ .

(٤) انظر الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٣ ب التنبيه : ق ١٤٧ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٧ ، قارن سغارلين : ٢٥٢ .

(٥) انظر محمد خديري ، المرجع السابق : ص ٢٤٤ .

٢ - وروى أحمد وأبو داود أيضاً والنسائي وابن حبان (١) والحاكم عن أبي رافع (٢) مولى رسول الله ﷺ قال : بمثني قرأش إلى النبي ﷺ ، فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الاسلام ، فقلت : يا رسول الله ، لا أرجع إليهم ، قال : إني لا أخيس بالمهد (٣) ، ولا أخيس البرود (٤) ، ولكن أرجع إليهم ، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع (٥) .

قال الشوكاني : ففي هذا الحديث دليل على أنه يجب الوفاء بالمهد للكفار كما يجب للمسلمين ، لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل إلى يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد المهد (٦) .

وإذا تصفحنا تاريخ المسلمين أفراداً وجماعات لا نجد فيه أثراً لمطمئن يؤخذ عليهم في شأن حماية المبعوثين ، لأن رسول الله ﷺ أعلن أن احترام الرسل عادة مقررة لا يتأتى لأحد الخروج عليها ولو في حالة الحرب فقد كان عليه السلام يكرم رسل الملوك غاية الاكرام . وقد أكرم مبعوث المقوقس عظيم القبط وقبل هداياه وأكرم رسول هرقل

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن معبد اليمني ، أبو حاتم البستي ، ويقال له ابن حبان ، مؤرخ ، علامة ، جغرافي ، محدث من كتبه المسند الصحيح ، توفي سنة (٣٥٤ هـ) .

(٢) هو أبو رافع القبطي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال ابن عبد البر : أشهر ما قيل في اسمه أسلم . كان مولى العباس بن عبد المطلب فوجهه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعتقه لا بهره بإسلام العباس ، أسلم يوم خيبر ، مات بالمدينة قبل عثمان يسير أو بعده .

(٣) لا أخيس : أي لا أتمض المهد من خاس الفى في الوفاء فد .

(٤) البرود والبرد جمع برود أي الرسل .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٢٩٧ .

(٦) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٠ .

الذي بمته ليحمل جواب كتاب النبي ﷺ إليه ، وليتصرف أمر هذا الرجل ، حتى إن بعض الرسل كانوا يؤمنون فوراً بالإسلام ، لما يرونه من علو أخلاق النبي ﷺ وحسن معاملته لهم (١) .

وقد سار المسلمون على نهج إكرام الرسل بحفاوة رافقها كثير من الجلال والمظمة (٢) . والقانون الدولي اقتصر فقط على ماقرره معاهد الحقوق الدولية سنة ١٨٩٥ م أن الحصانة تبقى حتى في حالة الحرب بين الدولتين طوال المدة الضرورية كي يترك السفير البلاد هو وحاشيته وأوراقه (٣) .

ويظل احترام الرسول السياسي الداخل بدون أمان إلى بلاد الاسلام ملازماً له من قبل السلطة الحاكمة دون أن يؤثر في ذلك تغيرها .

لهذا نجد من الغرابة بمكان أن نسمع من مؤرخين غربيين ، وهما : « جوافيل ونيس » يقرران أن صيانة السفراء في القرن الثالث عشر لم تكن قائمة على أساس شرعي ، ولكن على ما يعطى من القول ، فإذا مات الملك الذي وعد بصيانة الرسل فالسفراء يلقون في غيابة السجن (٤) . وهذا ادعاء كاذب بالنسبة للمسلمين لأن عقد الأمان ولو من فرد واحد ظل معمولاً به كما كان في صدر الإسلام يسري أثره على بقية المسلمين « يجبر على المسلمين أديانهم » سواء بقي المؤمن على قيد الحياة أم مات ، بل إنه قد صرفنا أن الرسل والسفراء يدخلون بلادنا بدون حاجة إلى عقد أمان زيادة في الرعاية والعناية بهم ، ويظلون متمتعين بالحماية اللازمة طاملاً

(١) انظر تاريخ دمشق لابن عساكر : ١ : ٤١٧ - ٤٢٠ .

(٢) رسل الملوك : ص ١٣٤ .

(٣) المرجع السابق : ص ٨٦ .

(٤) انظر الشرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الأرمنازي : ص ١٦٧ .

كانوا يؤدون رسالتهم بموجب الأمان الذي يشبه ما يسمى اليوم « الحصانة » ،
وحق الحماية بالأمان أو الحصانة لا يتأثر بموت حاكم أو غيره ، لأن
الأمان كالمهنة عقد لازم من الجانب الإسلامي ، والمهنة إذا صحت
يجب على قاعدتها وعلى من بعده من الأئمة الكف ودفع الأذى عنهم من
مسلم أو ذمي وفاء بالمهد^(١) .

مقارنة امتيازات المبعوثين السياسيين اليوم بما قرره الفقهاء
المسلمون في هذا الشأن :

لاحظنا أن المبعوثين السياسيين كان لهم حق الإقامة المؤقتة في غير
بلادهم قبل ظهور التمثيل الدبلوماسي الدائم في القرن السابع عشر ، سواء
في ذلك المبعوثون المسلمون وغير المسلمين ، حيث كانت الدبلوماسية مؤقتة
أو منقطعة ، لأن الحرب كانت سائدة بين الأمم في أغلب الأحيان ، والملاقات
بين الشعوب فائرة ضعيفة^(٢) .

أما اليوم فنحن قد قررنا أنه لا مانع شرعاً من قبول التمثيل السياسي
الدائم بناء على فكرة تجديد الأمان المعطى للممثل السياسي بطريق ضمني .
وقد أقر العرف الدولي للمبعوثين الدبلوماسيين والتقناصل امتيازات خاصة ،
بناء على أساس تمكينهم من مباشرة وظائفهم وأداء أعمالهم بدون عائق ،
وعلى قيد المساواة والتبادل في الاحترام بحسب النظرية الحديثة حول المبنى
القانوني لهذه الحصاات والاعفاءات^(٣) . وهذا هو التعليل الذي قرره

(١) انظر مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ .

(٢) رسل الملوك لابن القراء : ص ٩٣ .

(٣) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٧٣ ، مبادئ القانون

الدولي للدكتور حافظ غانم : ص ١٦٢ ، أبو حيف : ص ٤١٣ - ٤١٨ ، ٤٢٨ ، فؤاد
شباط : ص ٤٧٦ .

الإسلام كأساس لهذه الامتيازات ؛ إذ « تقضي الرسالة جواباً يصلح على يد الرسول » على حد تعبير الشوكاني السابق ذكره .

وهذه الحصانات أو الامتيازات بالنسبة للمبعوثين السياسيين التي قررها القانون الدولي تلتخص فيما يلي :

١ - الحصانة الشخصية لشخص المعتمد وأشياؤه وحقوقه السياسية ودار الاعتقاد، وهي تقضي بتحريم كل تعرض أو اعتداء على ذلك^(١) .

٢ - الحصانة القضائية ؛ ومن شأنها حماية المبعوث من الملاحقات المدنية والجنائية والاقليمية^(٢) .

٣ - الحصانة المالية ؛ وهي تشمل الاعفاء من الضرائب والرسوم ويبت بذلك إما تشريعياً أو تعاقدياً على أساس المعاملة بالمثل^(٣) .

فما هو موقف الإسلام من هذه الحصانات ؟

أما من حيث الحصانة الشخصية فالإسلام يقرها على حسب ما رأينا في مقتضى الأمان ، فالحصانة تقتضي مع كل تدبير زجري يستهدف الشخص لأن شخص الممثل الدبلوماسي مصون ، والأمان في الإسلام يقضي بتحريم

(١) القانون الدولي العام ، جنيته : ص ٣٠٦ ، القانون الدولي العام ، حامد سلطان : ص ١٧٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٢ ، النظم الدبلوماسية ، فودة : ص ٢٣٠ ، بريجز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٦ .

(٢) المراجع السابقة حامد سلطان : ص ١٧٤ ، النظم الدبلوماسية : ص ٢٣٩ .

(٣) حامد سلطان : ص ١٧٦ ، حافظ فام : ص ١٦٨ - ١٧٥ ، علي ماهر : ص ٤١٩ ، فودة : ص ٢٣١ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٦ . وراجع في كل ماسبق مواد اتفاقية فيينا بشأن العلاقات الدبلوماسية في ١٨ ابريل ١٩٦١ من ٢٩ - ٣٩ في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

التعرض لشخص الرسول وماله وأسرته وأتباعه وحاجاته بل ورسائله السياسية ، كما عرفنا في بحث مقتضى الأمان وفيما عرضنا له من تأمين الرسل والسفراء في هذا الفصل .

فإذا قيل : إن الرسول في النظام الإسلامي يخضع للشرعية الإسلامية ولقضاء المسلمين أحياناً . فكيف يتفق هذا مع الحصانة الشخصية ؟

يرد على ذلك بأنه ليس معنى هذه الحصانة أن تخالف قوانين البلاد الموفد إليها ، وإنما تفترض حمايته ما دام هو لم يخرج على القانون ، وإلا أصبحت البلاد مسرحاً للجرائم باسم السفارة أو الرسالة . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي ، فلا يباح لرجل السلك الدبلوماسي مخالفة قوانين الدولة الموفد إليها أو عدم خضوعه لها ، وإلا تعرض لمخاطر منها اعتباره غريباً مرغوب فيه (١) .

أما من حيث طبيعة عمل الممثل السياسي الذي يقضي بأن يقوم ببعض أعمال التجسس على سياسة الدولة ومصالحها ، فكيف يتلاءم هذا مع شرط الأمان الذي يقضي بالألا يترتب على منحه إضرار بالمسلمين ؟

الواقع أن السفراء منذ القدم وبحسب طبائع الأمور لا يتخلو عملهم من خدمة مصالح دولتهم بإمدادها ببعض المعلومات الهامة التي يتمكن من الحصول عليها .

ولم يخرج الإسلام عن هذه الطبيعة فأقرها كما عرفنا في بحث أجل الأمان إلا أن الفقهاء قرروا ألا يكون محض عمل الشخص هو التجسس — كما سيأتي بحثه في الماهدات — فإن كان كذلك فينبذ إليه أي بعد

(١) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق : ص ١٦٩ .

من البلاد ، وولي الأمر بماله من حق رقابة المستأمنين والسفراء يلاحظ تحركاتهم ويراقب نشاطهم ، إذ ليس من السياسة أن يركن إليهم بالثقة فإذا أحس منهم خطراً أبعدهم .

وهذا هو الذي يقرره القانون الدولي حيث إنه في أحوال الضرورة القصوى يجوز حجز الممثل السياسي أو طرده لمنه من مخالفة القوانين ومن تبريض سلامة أو صحة شعب الدولة للخطر . (١) .

وإذا كان التمثيل الدبلوماسي الدائم يحقق فوائد متائلة عن طريق تبادل الممثلين الدائمين ثم القيام ببعض أعمال التجسس ، فإن الإسلام يقر مثل هذا العمل لتحقيق مصالح كثيرة تفوق بعض ما قد يلحق الدولة من ضرر ، وذلك بناء على ما تقرره القاعدة الأصولية من أنه « يرتكب أخف الضررين لإزالة أشدهما ، والحكم يتبع المصلحة الراجحة » (٢) . وأيضاً فإن القانون الدولي لا يبيح للبعثة الدبلوماسية الحصول على المعلومات اللازمة إلا بوسائل مشروعة ، وذلك في سائر الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بل إنه ليس في نقل هذه المعلومات ما تخشاه الدولة إذ هو لا يحصل إلا على المعلومات التي لا تبلغ حد الأسرار المصونة (٣) . وبهذا يتضاءل خطر البعثات السياسية الدائمة ويصبح لا شك في أن الشرع الاسلامي يقر وجود مثل هذه البعثات ويمنحها الحصانة اللازمة .

٢ — أما الحصانة القضائية التي تقضي بعدم خضوع رجال السلك الدبلوماسي للولاية القضائية للدولة الموفد إليها ، سواء في المسائل الجنائية

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة .

(٢) محاضرات أصول الفقه بدبلوم معهد الفريعة في الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة لأستاذنا الشيخ محمد الزنواف : ص ١٢ من القواعد الشرعية .

(٣) الدكتور حافظ غانم : ص ١٥١ في المرجع السابق .

أم المدنية أم الادارية . أما هذه الحصانة فإن التشريع الاسلامي يختلف فيها مع القانون الدولي فالمستأمن والسفير يسأل كل منها مدنياً وجنائياً عما يرتكبهانه من أعمال في بلاد الإسلام ، وأساس اختلاف التشريعين هو أن الإسلام يعتبر حقوق الأفراد لها سلطان على كل اعتبار في الدولة فلا يجوز إهدارها مهما كانت الظروف .

والمستأمن ملزم بأحكام الشريعة بطلبه الأمان ودخوله أرض الإسلام بعد إعطائه الأمان فتحكمه حكم الذمي ، فيعاقب الجميع في دار الإسلام دفعاً للفساد ، ودفع الفساد واجب ملزم لكل من يقيم بين المسلمين ولو مؤقتاً ، والمجرم لا يستحق الحماية ولا يصلح لاداء وظيفته^(١) . ومع ذلك فإن بعض الفقهاء كأبي حنيفة وإن قرروا مسؤولية المستأمن مدنياً وجنائياً^(٢) فهم قد أعفوه من المسؤولية الجنائية التي تتعلق بالحق العام الذي تمارسه الدولة أو بما سموه حقوق الله تعالى كالزنا والسرقة ونحوهما . وفي هذا دليل على مراعاة جانب المستأمن . ويرى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن العقوبات التعزيرية التي لم يرد في عقوبتها نص من كتاب أو سنة يعفى منها الممثلون السياسيون بحجارة للعرف الدولي الحاضر ، ذلك لأن تقدير هذه العقوبات من حق ولي الأمر^(٣) .

والقانون الدولي وإن كان يخضع الممثل السياسي لولاية القضاء الاقليمي

(١) انظر التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٧ الجرمية والمقوبة للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ٣٢٥ ، ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٢) الحراج : ص ١٨٩ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٦ ، فتح القدير : ٤ ص ١٥٥ - ١٥٦ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٨٠ ، الجرمية والمقوبة : ص ٣٣٤ .

(٣) انظر الجرمية والمقوبة : ص ٣٣٥ ، الملاحظات الدولية في الاسلام : ص ٧٣

خشية التحامل عليه وإهدار حصاته ، فانه أجاز للدولة الموفد إليها تبليغ الأمر الى الدولة الموفدة لها كنهه ، كما أن لها أن تعتبره شخصاً غير مرغوب فيه ، وتطلب استدعاه ، بل لها في الجرائم الخطيرة أن تطرده ولها أن تقبض عليه إذا كان ذلك ضروريا للحفاظ على سلامتها (١) . أما بالنسبة لقناصل فيجوز خضوعهم للقضاء الاقليمي (٢) .

ونحن نرى أن النتيجة واحدة في التثريمين الاسلامي والدولي ، إذ المقصود كله ألا تمكن الدولة للجريمة أن تنتشر في أرضها وأن يسود الأمن والمدالة في أرجائها ، لا سيما إذا لاحظنا أن المخطور الذي يخشى منه القانون الدولي من اخضاع الممثل السياسي للولاية القضائية للدولة الموفد إليها هو غير وارد بالنسبة للمسلمين الذين يلتزمون بأوامر دينهم في قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٣) .

٣ - وأما الحصانة المالية : فأساسها المعاملة بالمثل في القانون الدولي . أما في الاسلام فإن الفقهاء قرروا إعفاء المستأمن من الضرائب التي كانت معروفة عندهم ، فالشور أو الرسوم الجركية : يعفى منها الرسل والسفراء كما صرحوا بذلك (٤) . قال أبو يوسف : « لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ، ولا من الذي قد أعطي أمانا عشر إلا ما كان

(١) القانون الدولي العام للدكتور جنيته : ص ٣٥٨ ، الدكتور حامد سلطان في مؤلفه الجديد ، الرجم السابق : ص ١٧٤ ، حافظ غانم : ص ١٧٠ .

(٢) أبو هيف : ص ٤٢٨ .

(٣) المائدة : ٨

(٤) أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، الوسيط : ٧ ق ١٦٩ ب ، معنى المحتاج : ٢٤٧ ص ٤

منها من متاع التجارة ، فأما غير ذلك من متاعهم فلا عشر عليهم فيه ، (١)
وإذن فإن أمتعة وحاجات الرسول وحاشيته تمفى من الرسوم الجركية
المقررة على الافراد العاديين .

قال ابن قدامة : ولا يؤخذ منهم من غير مال التجارة ، فلو مر بالعاشر
منهم منتقل ومعه أمواله أو سائمة لم يؤخذ منه شيء نص عليه أحمد (٢)
وقال الماوردي : « ولو دخل الرسول بمال لا يشتر وان كان العشر مشروطاً
عليهم تغليبا لنفع الاسلام برسائله . قال الشافعي : إذا دخل اليينا حربي
وأقام مدة طويلة لاناخذ منه شيئاً لما مضى » (٣) .

والملاحظ في هذه الاحكام الاجتهادية هو معاملة المثل بالمثل كما توحى
بذلك أقوال الفقهاء المذكورة ، وهذا هو الذي أقره العرف الدولي في
الوقت الحاضر حيث تعتبر المجاملة والمعاملة بالمثل هي أساس الاعفاء من
الرسوم الجركية (٤) .

أما ضريبة الخراج فإدام أمر وضعها على العقار عائداً إلى الحاكم فله
حق تقدير طرحها فيعفى منها من يراه ، لاسيما إذا أعفى منها المسلم المستأمن
في بلاد الحرب .

والفقهاء المسلمون قرروا عدم التزام المستأمن بضريبة الجزية إلى مادون
السنة عند البعض أو طيلة إقامته في بلاد الاسلام حتى تنتهي حاجته عند

(١) الخراج : ص ١٨٨ .

(٢) المغني : ٨ - ٥١٩ .

(٣) فرح الحاروي : ٤ ق ٨

(٤) انظر بريجز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٩ ، حافظ غانم : ص ١٧٤ . وانظر
قانون رقم ٥٥ لسنة ١٩٦١ في الجمهورية العربية المتحدة حيث نص في المادة الاولى منه على
إعفاء الممثلين الدبلوماسيين من الرسوم والموائد الجركية وغيرها بفرط المعاملة بالمثل وفي حدود
هذه المعاملة وفقاً لبيانات وزارة الخارجية .

اليمض الآخر (١) . وهذا مارجحنه سابقاً فان مجرد إقامة المستأمن لا تجعله ذمياً ولا مانع شرعاً من المقابلة بالمثل فيما لو أعفي سقراؤنا في غير بلادنا من الضرائب الشخصية المباشرة كما جرت بذلك عادة الدول الحديثة من باب المجاملة ، إذ المعاملة بالمثل أساس لكثير من الضرائب التي فرضها المسلمون على غيرهم ، وهو مبدأ مقرر في الاسلام (٢) .

أثر الحوب في تعطيل التمثيل الدبلوماسي :

ذكرنا سابقاً أنه يترتب على بدء الحرب في القانون الدولي انقطاع العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة ، ويوقف بالتالي التمثيل الدبلوماسي والقنصلي على أصح الأقوال ، ويعود رجال السلك الدبلوماسي إلى بلادهم ويمهد في العادة بحماية مصالح ورعايا دولتهم إلى طرف محايد (٣) .

فما هو موقف التشريع الاسلامي من ذلك ؟

الذي يفهم مما عرضناه في بحث الامان : أن التنظيم الدولي في الماضي لم يكن على هذه الحال التي نحن عليها الآن من دوام إقامة الممثلين السياسيين في غير بلادهم ، فقد كان المستأمن أو الرسول يدخل بلاد الاسلام ، فاذا بلغ رسالته انقضت مهمته ، ثم يعود إلى بلاده في أمان ، فان حصل من المستأمن ما يشعر بخيانة أو إضرار ولم تنته مهمته نبذ اليه الحاكم ، وبلغ المأمن أي أن الحاكم يبعده من بلاد الاسلام ، ويحاط بالحماية والصيانة حتى يصل إلى البلد الذي يطعن ويأمن فيه .

(١) انظر بحث أجل الأمان في الفصل السابق .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ .

(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخت : ٢ ص ٢٥٢ ، سفارلين : ص ٣٤٤ ، ويزلي : ص

٥٨٨ ، أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٨ ، علي ماهر : ص ٤٨٥ .

أما اليوم وقد قررنا عدم وجود مانع شرعي من قبول التمثيل السياسي الدائم ، فهل ينبذ إلى الممثل السياسي بمجرد اعلان الحرب ؟

تعطيل التمثيل السياسي في القانون الدولي مبني على أساس انتهاء حالة السلام ، بمعنى أنه يعتبر كنتيجة طبيعية لانتهاء العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة (١) ، فتقطع العلاقات السياسية بسبب وجود خصام أو خلاف أو عدم رغبة في الاتصال السلمي ، ويترتب على ذلك أنه يجب على ممثلي الدول المتحاربة السياسيين منهم والقنصلين مفادرة أراضي الدولة المعتمدين لديها .

والاسلام يقرر إبعاد المستأمن إذا كان في وجوده ضرر على المسلمين كأن يكون جاسوساً ، والمعروف أن التجسس وإن كان من أهم أغراض الرسول أو السفير إلا أن خطورته تزداد في زمن الحرب ، لذلك ينبذ إليه ويبعد من بلاد المسلمين درءاً لمخاطره ومفسده ، بخلاف حالة السلم حيث يفض النظر عنه نظراً لما يحصل عليه المسلمون من فوائد مقابلة في سفاراتهم الدائمة .

غير أن التبذ في الاسلام لا يكون بحض الهوى والرغبة الشخصية ، وإغما لا بد له من مبرر كظهور أمانة خيانة أو إضرار . قال تعالى « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء (٢) » .

وعلى هذا فلا يمكننا القول مع رأي غالبية شراح القانون الدولي بأنه بمجرد إعلان الحرب أو البدء في العمليات الحربية تنتهي العلاقات الدبلوماسية بين الدول ، وإغما لا بد في الاسلام من قيام قرينة على أن الممثل

(١) انظر مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ١٨٨ .

(٢) الاغمال : ٥٨ .

السياسي أصبح خطراً على الدولة . وبذلك فالذي يتفق مع النظام الإسلامي هو أن العلاقات الدبلوماسية لا تتمتع إلا بإبادة المتمد أو بسجبه من قبل دولته . وهذا هو رأي فريق من شراح القانون الدولي الذين قالوا : إن قيام الحرب في ذاته لا ينهي مأمورية الممثل الدبلوماسي أو القنصلي وإنما ينهيها سجبه أو طرده (١) .

وقد توسط بعض هؤلاء الشراح فقال : إن مجرد قيام الحرب ينهي مهمة الممثل الدبلوماسي ، وأما مهمة القنصل : فلا تنتهي إلا باستدعائه إلى دولته ، وإما لاستحالة قيامه بمهمته في الظروف التي أصبحت فيها العلاقة بين الدولتين وذلك لأن القنصل ليست له صفة سياسية (٢) .

وفي رأينا أن هذه التفرقة بين القنصل والممثل الدبلوماسي لا يلتفت إليها في حالة الحرب ، إذ من الممكن أن يقوم القنصل بنفس مهمة الممثل السياسي . وبسبب وجود هذا الاختلاف فإن الذي أدعو إليه هو الأخذ بالنظام الإسلامي فلا تتمتع العلاقات الدبلوماسية أو القنصلية بمجرد قيام الحرب ، وإنما بإبادة الشخص أو بسجبه من قبل دولته بناء على ما يظهر من نشاطه في القيام بأعمال التجسس وإرسال الأخبار إلى دولته ونحو ذلك . وإلى هنا ينتهي البحث الأول وهو أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية ويليه البحث الثاني .



(١) انظر قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ١٧٣ ، سفارلين : ص ٢٥٢ ، ٢٥٩ .

(٢) انظر القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ٤٢٠ ، ٤٢٩ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في المعاهدات

يشتمل هذا المبحث على مطالب ثلاثة :

المطلب الأول — المعاهدات ومشروعيتها في الاسلام :

T — تعريف المعاهدة وبعض المصطلحات :

يجسن أن نذكر تعريف بعض المصطلحات التي لها صلة بالمعاهدة قبل تعريفها وذلك مثل الإل والمهد والميثاق واليمين ، حتى يتبين لنا حقيقة المعاهدات التي تتكلم عنها .

الإل : اسم يشتمل على معان ثلاثة ، وهي : المهد والعقد والхلف والقرابة ، وهو أيضاً بمعنى الله عز وجل ، والصواب أن يعم ذلك ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلا (١) ولا ذمة وأولئك هم المشدون » (٢) وأنفاظ الإل والمهد والميثاق واليمين يختلف مفهومها اللغوي ، وقد تتوارد مع هذا على حقيقة واحدة بضروب من التخصيص .

فالمهد : ما يفتق رجلان أو فريقان من الناس على التزامه بينهما لمصلحتها المشتركة ، فإن أكدها ووثقها بما يقتضي زيادة السيادة بحفظه

(١) قال قتادة : الإل : الخلف وقال السدي هو المهد وكذلك الذمة إلا أنه كرر لاختلاف اللفظين ، وقال أبو مجلز : الإل : هو الله عز وجل . (انظر تفسير ابن كثير - ٤ - ص ١٢٠)
(٢) التوبة - ١٠

والوفاء به سمي ميثاقاً . وهو مشتق من الوفاق وهو الجبل والقيّد . وإن أكدها باليمين خاصة سمي يميناً . وقد يسمى بذلك لوضع كل من المتعاقدين يمينه في يد الآخر عند المقد . واليمين في الأصل : اليد المقابلة للشمال . والظاهر أن من استعمل الإل بمعنى العهد أراد به المطلق منه .

ومن هذه الالفاظ اطلق : وهو الحالفه أصله من مادة الحلف أي اليمين (١) والمعاهدة : عقد العهد بين الفريقين على شروط يلتزمونها (٢) . وهي بالمعنى الاخص موادة المسلمين والمشرّكين سنين معلومة (٣) .

فكلمة عهد في الشريعة لها معنى أوسع من كلمة عهد في القانون الوضعي ، لأنها تعني أساساً اتفاق الإرادتين بصرف النظر عن الشكل أو الإجراء ، والمعاهدة تعتبر نوعاً من العهد (٤) .

والفرض الاول من المعاهدات في الاسلام هو ترك قتال كل من الفريقين المتعاهدين للآخر ، وحرية التعامل بينهما ، فظاهرة أحدهما لمدو الآخر ، أي معاوته ومساعدته على قتاله وما يتعلق به ، كباشرته للقتال وغيره بنفسه .

ومن الطبيعي أن يظل مفعول المعاهدة سارياً ما لم تنته ، كاتهاء مدتها ، أو عدم تنفيذ شروطها ، أو فسخ الطرف الآخر لها . والمسلمون يلزمهم الوفاء بالعهد المعتبر من فرائض الإسلام ، ومن تقوى الله التي يرضاها

(١) انظر تفسير المنار - ٥ ص ١٨٥ .

(٢) المرجع السابق - ٤ ص ١٥٤ .

(٣) شرح السير الكبير - ٤ ص ٦٠ .

(٤) الحرب والصلح في الاسلام الأستاذ مجيد خدوري ، المرجع السابق - ص .

لمبادءه، ولا يجوز نقضه ما دامت المعاهدة قائمة لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) « فأتوا اليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢) « فاستقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . ومن أمثلة انتهاء المعاهدات ما حدث بالنسبة للمعاهدة السياسية التي كانت بين الرسول ﷺ واليهود ، كان أول من نقض منهم هم يهود بني قينقاع ، حيث انتهكوا حرمة سيدة أنصارية ذهبت إلى حبيهم تشتري حلياً (٤) وقالوا الرسول عليه السلام بمدغزوة بدر الكبرى - فيما روى البيهقي - عن ابن عباس : يا محمد لا يفرنك من نفسك أنك قتلت نفرأ من قريش كانوا أغماراً لا يعرفون القتال ، إنك لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس ، وإنك لم تلق مثلنا (٥) . فأجلاهم رسول الله ﷺ عن المدينة . وكانت أولى أرض افتتحها الرسول عليه السلام هي أرض بني النضير لأنهم كما روى البيهقي - هموا باغتياله بإلقاء الجدار عليه حين ذهب يطالبهم بدية غلامين قتلها عمرو بن أمية الضمري (٦) . وأما بنو قريظة ، فبالرغم من اقرار الرسول لهم بالمقام في المدينة فلأنهم كما روى البيهقي أيضاً بادروا بنقض العهد يوم الاحزاب ، وأعلنوا على الرسول عليه السلام بمناصرة قريش ، ثم أخذوا يسبونهم ويهددونهم فقاتلهم وقسم أموالهم (٧) .

(١) المائدة : ١

(٢) التوبة : ٤

(٣) التوبة : ٧

(٤) انظر البداية والنهاية : ٤ ص ٣

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٣ .

(٦) المرجع السابق نفسه : ٩ ص ٢٣٢ البيهقي شرح البخاري : ٥ ص ٨٨ . وعمرو بن

أمية هو ابن خويلد بن عبد الله الضمري : شجاع من الصحابة ، اشتهر في الجاهلية ، وشهد وقائع كثيرة علت بها شهرته في البسالة . توفي نحو سنة (٥٥) هـ .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٣٣ فتوح البلدان : ص ٢٣٠ ، ٢٨٠ .

أما تعريف الماهدة عند فقهاء القانون الدولي فهو مايلي : الماهدة بالمعنى الواسع : هي كل اتفاق يمد بين الدول بإرادتها لإخضاع علاقة قانونية معينة لقواعد قانونية محددة (١) .

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف الماهدة لدى الفقهاء المسلمين ، مادام ان الاتفاق هو أساس الماهدة . غير أن الاتفاق عند الدوليين محصور بين الدول بحسب تطور تنظيم المجتمع الحديث ، أما لدى فقهاءنا فإن الماهدة أوسع مدلولاً إذ قد تكون مع قبيلة أو بعض الاقوام أو الطوائف ، وأيضاً فإن الماهدة لا تخضع لتنظيم إجرائي معين كما هو المطلوب قانوناً . وهذا اختلاف بسيط إذ أن جوهر الماهدة يحدد بإرادة الأطراف الحرة سواء في الشريعة والقانون .

ب مشروعية المعاهدات في الاسلام :

كانت المعاهدات وما زالت هي الاداة الطبيعية للعلاقات السياسية الخارجية ، كما أن العقود بين الافراد هي أداة العلاقات الداخلية ، فالماهدة طريق لتنظيم الشؤون المشتركة ، وتعبير عن المصالح المتبادلة ووسيلة لحل المشاكل القائمة بين المجتمعات (٢) ، ولا ميسل إلى تصفية الجو الدولي اليوم إلا بمقدار ما تكنه الدول من احترام للاتفاقات والمعاهدات ، ويحل حسن النية محل سوء النية في المعاملات الدولية .

والإسلام بدوره أقام صرح المعاهدات عالياً كلما وجد السبيل إلى تحقيق

(١) انظر بريجز : ص ٨٣٨ مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، حافظ غانم : ص ١٦٥ ، القانون الدولي العام الدكتور حامد سلطان : ص ٢٠٨ ، أبو هيف : ص ٤٣٧ .
(٢) انظر الحقوق الدولية الدكتور فؤاد شباط : ص ٤٩٢ مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٨٠ .

مقاصده العامة ، فللامام أن يتعاهد مع غير المسلمين إذا كان في ذلك صلاح الدين والاسلام ، وكان يرجو أن يتألفهم بذلك على الإسلام (١) .

ونجد في القرآن الكريم كثيراً من الآيات التي تقرر عقد الماهدات مع العدو . قال الله تعالى : « إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق » (٢) . وقال الله تعالى في سورة براءة : « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . وقوله عز وجل : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٤) ، فيه ترجيح الصلح على القتال (٥) .

وقد جعل الإسلام الوفاء بالماهدات من مستلزمات الإيمان الصحيح والعقيدة الحققة ، وأنه أمانة من أمانات العقل والضمير ، وليس تديباً سياسياً للمراوغة والمكر ، ولم نجد كإسلام دستوراً يظم اليهود ويرعى المواثيق (٦) خلافاً لما يزعم بعض الناس من أنه لا يحترم الماهدات . جاء في كتاب علي الأشتر النخعي : « وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة ، أو ألبسته منك ذمة ، فحط عهدك بالوفاء ، وارح ذمتك بالامانة واجمل نفسك جنة دون ما أعطيت ، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم ، من تعظيم الوفاء بالهود » (٧)

(١) راجع الحراج لابن يوسف : ص ٢٠٧ .

(٢) النساء - ٩٠

(٣) التوبة - ٧

(٤) الانفال - ٦١

(٥) راجع الميزان للشيرازي : ٢ ص ١٧٦ .

(٦) انظر المدخل للفقهاء الاسلاميين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٥٨

(٧) نهج البلاغة لابن أبي الحديد - ٢ ص ١٤٠ .

وقد اعتبر نقض الماهدات ليس من شأن المسلم أصلاً ، وأنه دليل على عدم استقرار الدين في القلب . قال الله تعالى واصفاً المؤمنين : « والذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق » (١) . وقال : « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا » (٢) وعن أنس رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : « لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له » (٣) ، وروى أحمد والطبراني والبخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدرته ، ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة » . (٤) من هذا يظهر أن الاسلام اعتبر أن الشأن في اليهود هو الوفاء لا الغدر ، والغدر من علامات النفاق . قال ﷺ — فيما روى البخاري ومسلم والبيهقي — : « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر » (٥) .

لهذا لم يلاحظ في تاريخ المسلمين ، لا سيما إبان مجدهم ، أنهم نكثوا باليهود والمواثيق مع غير المسلمين . قال النووي : اتفقوا على جواز خداع الكفار في الحرب كيفما أمكن إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يجوز (٦) .

(١) الرعد - ٢٠

(٢) البقرة - ١٧٧

(٣) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣١ .

(٤) جامع الترمذي - ٢ ص ٣٩١ سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ ، نيل الاوطار - ٨ ص ٢٧ سنن أبي داود - ٣ ص ١٠٩ .

(٥) العيني شرح البخاري - ١٥ ص ١٠١ ، الفسطاني - ٥ ص ٢٣٣ سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ .

(٦) الفسطاني - ٥ ص ١٥٠ .

في ضوء هذا اعتبر مبدأ وجوب الوفاء بالمهد أساس القوة الإلزامية للقواعد القانونية الدولية ، وأن هناك قاعدة تقرر قدسية الاتفاقات (١) .
غير أنه ليس معنى الوفاء بالهد هو ترك مراقبة أحوال العدو ، وإنما لابد من الحذر ، قال تعالى : « وخذوا حذركم » (٢) ، لأن العدو في الغالب لا يطمأن له ولا وفاء عنده « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله » (٣) « فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم يثتقون » (٤) .

وفي السيرة النبوية نجد أمثلة عملية وأقوالاً تؤكد مشروعية المهادتات في الاسلام ، لأن الاسلام يؤمن بالواقع فلم يجد طريقاً لتحقيق الأمان إلا بالمهادتات ، وهو ما يصبو اليه العالم في الوقت الحاضر لتوفير السلم الدائم ، فالمهادتات هي الوسيلة الفعالة لضمان السلم وتدعيم الأمن . وقد طبق المسلمون ذلك عملياً فقد كانوا يدعون أعداءهم إلى عقد المهادتات إذا أبوا الدخول في الاسلام ، والتماهد طريق ميسور إذا قورت بطلب قبول الاسلام الذي قد يشق على النفس لأول وهلة ، لتثيير ما ارتكز فيها من عقائد . فكان من المنتظر أن تتمدد المهادتات بين المسلمين وغيرهم لولا عناد العدو ، وإصراره على قتال الفئة المسلمة واستماتته بها .
فأين هذا الموقف من قول الرسول ﷺ في شأن حلف الفضول الانساني الذي حضره وهو شاب ، حينما عقد رؤساء القبائل في الجاهلية لنصرة المظلوم وحماية زائري مكة وحجاج البيت الحرام . قال : « لقد شهدت في

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان: ص ٢٣٠

(٢) النساء - ١٠٢

(٣) التوبة - ٧

(٤) التوبة - ١٢ .

دار عبد الله بن جُدعان (١) حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم (٢) ، ولو ادعى به في الاسلام لاجبت (٣) ، وقال الرسول عليه السلام في خطبته فيما يرويه الترمذي : « أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لا يزيد (يعني الاسلام) إلا شدة ولا تمحدثوا حلفاً في الاسلام » (٤) . وهذا الحلف فضلاً عن كونه معاهدة لإقرار السلام الذي ينشده الإسلام ، فهو عمل دبلوماسي لتنظيم عقد هذا المؤتمر كل سنة لتأمين الغرباء وحمايتهم (٥) . وكانت يبعث العتبة الأولى والثانية بين الرسول وأهل المدينة في بدء الدعوة سنة ١٢ - ١٣ من النبوة هما نواة الدولة الإسلامية بعد الهجرة . فهاتين المعاهدتين تمهد الطريق لنشر الدعوة في خارج مكة (٦) .

وبعد أن هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة كتب عهداً بين المهاجرين والانصار ، وفق فيه بين الاوس والخزرج على أساس حسن الجوار وتنظيم العلاقات الاقتصادية ، وتعاهد مع اليهود فأقرم على دينهم وأموالهم ، فكانت هذه المعاهدة تعتبر أول معاهدة سياسية بالمعنى الصحيح بين المسلمين وقبائل المدينة واليهود ، حرم فيها الاعتداء بين أطراف المعاهدة والتزموا بالتعاون والتضامن لدفع العدوان الخارجي والتحالف الدفاعي بدليل ما جاء في نصها : « وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وإن يهود بني عوف أمسة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ، مواليهم

(١) هو عبد الله بن جدعان التيمي القرشي ، أحد الأجواد المشهورين في الجاهلية أدرك النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ، صماه اليمقوي بين حكام العرب في الجاهلية .

(٢) أي لأحب تقضه وإن دفع لي حمر النعم في مقابلة ذلك .

(٣) انظر سيرة ابن هشام - ١ ص ١٣٤ البداية والنهاية - ٢ ص ٢٩١ .

(٤) تحفة الأحوذى على الترمذي - ٢ ص ٣٩٢ .

(٥) انظر النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٢٢ .

(٦) راجع سيرة ابن هشام - ١ ص ٤٣١ ، ٤٣٨ الحجة البالغة للدهلوي - ٢ ص

١٦٩ البداية والنهاية - ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٨ .

وأنفسهم إلا من ظلم وأنهم ، فإنه لا بُدَّ من (١) إلا نفسه وأهل بيته ... ثم ذكر ذلك بالنسبة لبقية اليهود (٢) .

لما المانع أن يتعاهد المسلمون اليوم مع غيرهم على وفق هذه الاتفاقية التي تقرر حرية العقيدة والرأي ، وحرمة المدينة والحياة والمال ، وتحريم الجريمة ، وكان هذا ميثاق للأمم المتحدة .

وقد كان أول عمل سياسي عمله النبي ﷺ بعد الهجرة أن تعاهد القبائل التي سكنت ما بين المدينة ومناحل البحر مثل جهينة وبني ضمرة وغفار (٣) . وخرج النبي ﷺ زمن الحديبية في السنة السادسة للهجرة ٦٢٨ م ، حتى إذا كان ببعض الطريق قال : والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمة الله إلا أعطيتهم إياها (٤) . ثم تم صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش فاعتبر هذا الصلح نموذجاً فيما اشتمل عليه من شروط وأجل . وهو دليل قاطع على مؤازرة النبي ﷺ السلم حيث قرر ألا قتال ولا حرب . وحرصاً على المعاهدة كان النبي ﷺ يأمر بكتابة جميع المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك ، حرصاً على إثبات الاتفاق وتنفيذ شروط المعاهدة (٥) . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي الذي يتطلب تسجيل الاتفاق في مستند مكتوب يوقع عليه ممثلو الدول المتعاقدة (٦)

(١) أي يملك .

(٢) راجع سيرة ابن هشام - ١ ص ٥٠٣ الاموال : ص ٢٠٤ .

(٣) سيرة ابن هشام - ١ ص ٥٩١ .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٤ سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٥) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري لعيني - ١٤ ص ١٢ ، شرح السير

الكبير - ٤ ص ٦٠

(٦) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان :

ص ١١ .

وقد أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن حدوث صلح بين المسلمين والروم فقال : إن الروم سيصالحكم صلحاً آمناً (١) . وسار خلفاء النبي ﷺ على سيرته في عقد المعاهدات بحسب الحالة القائمة بينهم وبين أعدائهم ، فلم يكن بينهم صلح دائم لعدم توفر الاطمئنان من الطرفين ولا استمرار الحروب ومتابعة الاستمدادات . أما اليوم فمن الممكن القول بمشروعية معاهدة سلم دائم بين المسلمين وغيرهم ، مادام أن المقصد الأصلي الدعوة الإسلامية يتحقق في مجاله الطبيعي عن طريق الدعاة والمرشدين . لهذا نجد الفقهاء بعد عصر الاجتهاد في دوره الذهبي وبعد تحقق الاستقرار والأمان يقررون بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم ، وأنه يصح عقد صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٢) ، وأيضاً فإن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح أو الهدنة بينه وبين اليهود لما قدم المدينة ، وإنما أطلقه من غير توقيت ماداموا كافرين عنه غير محاربين له (٣) .

وبما تقدم من الأدلة السابقة نرى ألا مانع في الإسلام من أن تعقد اتفاقات متنوعة مع الأمم الأخرى لصيانة السلم الدائم إذا حسنت نية تلك الأمم في السلام والوفاء بالمعاهدة ، ولا مانع شرعياً أيضاً في ارتباط المسلمين بميثاق هيئة الأمم المتحدة ، مادام الميثاق يهدف إلى تحقيق الأمن والطمأنينة ، وتوفير الحريات العامة ، وإقامة مبادئ الحق والعدل والمساواة بين الناس ، وذلك يشبه حلف الفضول الذي أقره الإسلام وأجاز الارتباط به (٤) ،

(١) القسطلاني - ٥ س ٢٣٢ .

(٢) النساء - ٩٠ شرح السير الكبير طبعة الجامعة - ١ ص ٩٨ .

(٣) زاد المعاد لابن القيم - ٢ ص ٧٤ .

(٤) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٠ .

وحينئذ فتكون فكرة الأمن الجماعي مما تتفق مع مبادئ الاسلام . وقد وضحت هذه الفكرة المادة الاولى من ميثاق الأمم المتحدة ، فقررت أن أول مقاصد الهيئة « حفظ السلام والأمن ، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم وإزالتها ، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الاخلال بالسلم » (١) .

إذن فالمساهمات أصل عام مشروع في الإسلام حتى مع المشركين (٢) . وهي مطالبة لتنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم ، بناء على الأصل الذي دعا إليه القرآن الكريم من أن العلاقات الانسانية قائمة على المودة والتعارف والتآلف ، بل إن المعاهدات تقصد أصلاً إذا كان فيها نشر دعوة الاسلام ، أو الدخول في السلم بمعاهدة صلح ، فقد كانت في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فإن الناس لما تقاربوا من المسلمين انكشفت محاسن الاسلام الذين كانوا بعداء عنه ، لا يقولون محاسنه إلا بعد أن قاربوا المسلمين وخالطوهم (٣) . قال الشافعي : كانت الهدنة بين الرسول ﷺ وقريش عشر سنين ونزل عليه في سفره « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » (٤) . قال ابن

(١) انظر المنظمات الدولية للدكتور محمد حافظ قانم - ص ١٨ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٨٢ . مما يدل على أن المعاهدات هي الأصل في الاسلام ماجاء في حاشية الطحطاوي على الدر المختار - ٢ ص ٤٣٧ . قال : شرط اباحة الجهاد شيان : احدهما امتناع العدو عن قبول مادعي اليه من الدين الحق وعدم الامان وعدم العهد بيننا وبينه ، فالمعاهدات إذن هي الأصل والجهاد شرع على خلاف الأصل .

(٣) راجع فتح القدير - ٤ ص ٤٩٤ والمدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام

مذكور - ص ٥٩

(٤) الفتح - ١

شهاب الزهري : فما كان في الاسلام فتح أعظم منه ... فلقد أسلم في سنتين من تلك الهدنة أكثر ممن أسلم قبل ذلك (١) .

فهذا يدلنا على أن الاسلام يهدف إلى نشر دعوته أصالة بطريق سلمي لا بطريق القتال ، فانه لا يلجأ إليه إلا عند تعذر الوصول إلى نشر العقيدة بالوسائل السلمية نتيجة عناد الحكام وتسفهم . فالحرب إذن ضرورة في ذاتها ، والضرورة تقدر بقدرها ، قال عليه الصلاة والسلام — فيما رواه البخاري ومسلم — : « لا تتمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية » فإذا لقيتموهم فاقبوا واذكروا الله كثيراً (٢) . أليس هذا يدل على أن الحرب ضرورة ، وأن الاسلام دين أمن وسلام ، يكره إراقة الدماء ، ويبغض إزهاق الأرواح . والمعاهدات أصل عام تنظم العلاقات الحرة بين المسلمين وغيرهم بحسب ما تقتضيه مصلحة السلم العام التي هي هدف من أهداف الاسلام في الكرة الأرضية ، وقد لاحظنا اليوم أن سياسة تشجيع التعاقد والتحالف هي التي تؤدي إلى دوام السلم .

المطلب الثاني - أنواع المعاهدات أو تصنيف المعاهدات :

المعاهدات بين المسلمين وغيرهم بحسب طبيعة العلاقات في الماضي ، إما دائمة أو مؤقتة ، ويحدد ذلك طرف المعاهدة وليس موضوعها .

فالمعاهدة الدائمة : هي عقد الذمة ، وهو المقد الذي يحصل بين السلطة المسلمة وأهل الكتاب ونحوهم ، أو ما عدا المسلمين عموماً (في رأي البعض) مقابل دفع ضريبة شخصية للتمتع بالحماية والاعفاء من بعض الواجبات في دار الاسلام .

(١) الأم - ٤ - ١١٠ فتح الباري - ٧ من ٣٥٥ .

(٢) راجع شرح السني على البخاري - ١٤ - ٢٧٣ .

والمهادنة المؤقتة : إن كانت مع عدد محصور فهو الامان كما عرفنا ،
وان كانت مع عدد غير محصور إلى غاية محدة فهي المهدنة (وتسمى
الموادعة والمهادنة والمسألة والمهادنة) وهي لغة : المصالحة ، وشرعاً : مصالحة
أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره ، سواء فيهم من
يقر على دينه ومن لم يقر ^(١) . وبعبارة أوجز : هي صلح يقع بين زعيمين
في زمن معلوم بشروط مخصوصة . والاصل فيها قوله تعالى : « فأتموا
إليهم عهدكم إلى مدتهم » وقوله : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » أي
إن مالوا إلى المسألة وهي طلب السلامة من الحرب فسالهم واقبل
ذلك منهم .

وبلاحظ أن هذه التعريفات للمهادنات متمشية مع اصطلاح الفقهاء
بأن الاصل في العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب ، ونحن قد اتفينا
إلى أن الدنيا دار واحدة ، وأن الاصل هي السلم . ولذلك نرى أن
التعاريف السابقة تظل صحيحة في حالة نشوب الحرب مع عدو ، ثم إنهاء
الحرب بها ، فهي مهادنات حرب . فإذا ما عاد السلام للمسلمين تنظم علاقاتهم
مع غيرهم على أساس آخر من عقد المهادنات بحيث ينمى مع الاصل
الذي رجحناه وهو السلم ، ولو كانت المهادنة بصفة الدوام إذا سار نشر
الدعوة الإسلامية في طريقه الطبيعي ، كما قلنا في مشروعية المهادنات
وبدون وجود معارضة ، إذ من الجائز شرعاً عقد مهادنات بفرض حسن
الجوار والصداقة والتجارة ، أو أي نوع من أنواع التعاقد الدولي لاقرار
السلم وتبادل المنافع ^(٢) .

(١) راجع فتح القدير : ٤ من ٢٩٢ البذائع : ٧ من ١٠٨ حاشية الدسوقي :
٢ من ١٩٠ شرح الحساوي : ٤ ق ٣١ ، التجريد : ٤ من ٢٤٢ البحر
الزخار : ٥ من ٤٤٦ .

(٢) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ١٠٩

وتصنيف المعاهدات في القانون الدولي له طرق مختلفة إما بحسب موضوعها أو طريقة نفاذها أو تاريخ عقدها أو مدى تطبيقها الزمني وليس لذلك ثمرة علمية . وهناك تصنيفان يتميزان بطابع فقهي :

(١) التمييز بين المعاهدات الشارعة ، والمعاهدات التعاقدية . فالاولى تتوخى وضع قاعدة قانونية ، والثانية : عقود قانونية ذات صفة ذاتية تتضمن تعهد الدول الموقعة بالقيام بصورة متبادلة بالتزامات مختلفة

(٢) التمييز بين المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية أو الممتدة الاطراف . وهو مبني على ناحية شكلية تتعلق بعدد الدول المتعاقدة . مثل معاهدات الصلح التي أعقبت الحروب الحديثة ، ثنائية كانت المعاهدة أو متعددة الاطراف ، كمعاهدة الصلح مع إيطاليا سنة ١٩٤٧ ، ومعاهدة الصلح مع اليابان سنة ١٩٥١ التي وقعتها دول متعددة (١) .

وتصنيف المعاهدات الذي ذكرناه في الاسلام مبني إما على أساس زمن المعاهدة أو على أساس عدد أطرافها .

المطلب الثالث — موجبات نقض المعاهدة وأثر الحرب في ذلك

المعاهدات عرضة للإلغاء بالقتال وغيره . فقد تنقض المعاهدة من قبل المسلمين ، وقد تنقض من قبل غيرهم . وانتهاء المعاهدة بناء على رغبة أحد الاطراف المتعاقدة في التحلل من أحكامها يسمى نقضاً .

(أ) نقض المعاهدة من الجانب الاسلامي : الاصل أن المعاهدة تظل نافذة يلزمنا الوفاء بها حتى تنقضي مدتها أو ينقضها العدو . قال تعالى :

(١) القانون الدولي العام للدكتور علي أبو حيف — طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٦٦

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) وقال الرسول : « المسلمون عند شروطهم » رواه الحاكم عن أنس وعائشة (٢) . فلو مات الإمام الذي عقد الهدنة مثلا أو عزل لم ينتقض العهد ، وعلى من بعده الوفاء به ، لأن العقد السابق كان باجتهاد فلم يجوز نقضه باجتهاد آخر كما لم يجوز للحاكم نقض أحكام من قبله باجتهاد ، وذلك لانتماء علي عليه السلام ما عقده لأهل نجران (٣) . هذا هو الأصل في المعاهدات المؤقتة . أما المعاهدة الدائمة فقد اتفق الفقهاء على أنه ليس للجانب الإسلامي نقضها إذا رأوا المصلحة في ذلك ، لأن المعاهدة الدائمة عقد لازم لا يحتمل النقض ، فلا يجوز للإمام أن ينيذ إلى المعاهدين (٤) ، ولأنه إذا طلب غير المسلمين عقد الذمة وجب العقد لهم فلم ينتقض لخوف الخيانة بخلاف الهدنة ، إذ لو وقعت خيانة من المسلمين أمكن استدراكها ، لأنهم خاضعون للسلطة الإسلامية ، فلا يخشى الضرر الكثير من نقضهم بخلاف أهل الهدنة ، فإنه يخاف منهم الإغارة على المسلمين وإزالة الضرر بهم (٥) . وأما آية « وإما تخافن من قوم فانبذ إليهم على سواء » فهي في أهل مهادنة ، لا أهل جزية ، كما قال الشافعي رضي الله عنه فلا ينيذ عقد الذمة . وقد ترتب على ذلك أنه لو نقض بعض أهل الذمة لم ينتقض عهد الباقيين بخلاف الهدنة (٦) قال النووي : ولا ينيذ عقد الذمة

(١) المائدة - ١

(٢) عائشة هي بنت أبي بكر الصديق ، من قریش ، أمه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والادب ، تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة فسكات أكثرهن رواية للحديث ، توفيت سنة (٥٨ هـ) .

(٣) الفني - ٨ ص ٤٦٢ البحر الزخار - ٥ ص ٤٥٠ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ في المحتاج

- ٤ ص ٢٦١ .

(٤) البدائع - ٧ ص ١٠٩ فتح القدير - ٤ ص ٣٥٢ - الام : - ٤ ص ١٠٨

شرح الحاوي - ٤ ق ٣٥ .

(٥) المذهب - ٢ ص ٢٦٣ الفني - ٨ ص ٤٦٣ .

(٦) انظر الفني - ٨ ص ٤٦٣ أسنى المطالب - ٢ ق ١٥ من باب الجهاد .

بثمة (أي بمجرد) ، عند استئجار الامام خيانتهم بخلاف الهدنة ، لأن عقد الذمة أكد من عقد الهدنة ، لأنه مؤبد ولأنه عقد معاوضة (١) .

ولكن لا بد في نقض المعاهدة المؤقتة من وجود دلالة على الخيانة . قال الشافعي رضي الله عنه : فان قال الإمام : أخاف خيانة قوم ولا دلالة على خيانتهم من خبر ولا عياناً فليس له - والله تعالى أعلم - نقض مدتهم إذا كانت صحيحة لأن معقولاً أن الخوف من خيانتهم الذي يجوز به التبدل إليهم لا يكون إلا بدلالة على الخوف (٢) .

وإذن : فنقض المعاهدة المؤقتة من أمان وهدنة خاضع لتقدير الحاكم المسلم ، فإذا خيفت خيانة المعاهد فللحاكم نقض عهده لقوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (٣) أي أنه كما خاف الإمام الخيانة والنكث من قوم معاهدين بأمارات تدل على ذلك بقول أو عمل فيطرح إليهم العهد ، ويخبرهم بإخبار مكشوفاً بيناً أنه قطع ما بينه وبينهم ، بحيث يستوي الجميع في معرفة ذلك ، أي أنه يوجه لهم إنذاراً بانتهاء المعاهدة ، ولكن لا يناجزم الحرب وهم على قوم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة والخيانة حرام (٤) ،

(١) مني المحتاج - ٤ ص ٢٦٤ التجريد - ٤ ص ٢٦٠ . وفي رأينا أن عقد الذمة ليس عقد معاوضة وإنما يكون دفع ضريبة الجزية كسائر الضرائب المفروضة على المواطنين من مسلمين وغيرهم .

(٢) الام - ٤ ص ١٠٧ .

(٣) الأنفال - ٨٨ .

(٤) راجع تفسير الكشاف - ٢ ص ٢١ تفسير الطبري - ١٠ ص ٢٧ أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٦١ أحكام القرآن لأبوصباس - ٣ ص ٦٧ ، تأويل مفضل القرآن لابن قتيبة : ١٦ .

هذا هو مقصود الآية فهل اتفقت آراء الفقهاء على ذلك ؟

اشترط جمهور الفقهاء عدم وجود ضرر في الأمان كما مر معنا . ولم يطلبوا حصول المصلحة كما شرط الحنفية . وبناء على هذا فلا مانع أن يبنذ عقد الأمان إذا حصل ضرر للمسلمين ، بأن ظهرت مقاصد سيئة للمستأمن في رأي الجمهور ، أو إذا لم تتوافر المصلحة في رأي الحنفية . وسحب الأمان قبل انتهاء مدته إذا اقتضى ذلك أمن دار الإسلام ، أو مصلحة المسلمين بحسب الرأيين ، يشبه ما يسمى بالإبعاد في النظم الحالية . والإبعاد هو الأمر الصادر إلى الأجنبي بمغادرة إقليم الدولة (١) .

أما الهدنة فقد أجمع الفقهاء على عدم جوازها إلا لمصلحة للمسلمين (٢) لكنهم اختلفوا في اشتراط بقاء هذه المصلحة ، فجمهور الفقهاء اكتفوا باشتراط وجود المصلحة وقت المقد فقط ، أما الحنفية فلأنهم تطلبوا بقاء المصلحة ما دام المقد باقياً .

فإذن لا ينقض الصلح أو الهدنة عند الجمهور إلا إذا وجدت خيانة أو غدر من العدو بقيام أمارات تدل على ذلك ، وإلا فيجب الوفاء لهم بالمهد ، كما هو مقتضى آية النبذ السابقة « وإما تخافن من قوم خيانة ... » الآية . والخوف : ما كان بالدلائل التي يستدل بها الإمام على نقضهم كما

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسط - ص ٣٣٧ أصول القانون الدولي للاستاذين حامد سلطان وعبد الله الريان - ص ٣٦١ .

(٢) انظر فتح القدير - ٤ ص ٢٩٣ ، المحيط - ٢ ص ٢٧٣ ب ، حاشية الدسوقي ٢ ص ١٩٠ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ الحرشي الطبعة الاولى - ٣ ص ١٧٤ مقضي المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ الغني : ٨ ص ٤٦١ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ المحرر : ٣ ص ١٨٢ الافصاح : ٣٩١ .

قال البويطي صاحب الشافعي (١) . فإذا لم تظهر أمانة يخاف بسببها لم يجوز
نبد العهد ، ولا اعتبار بالوهم المجرد . وإذا قيل : إن الخوف ظن لا يقين .
فيه فكيف يجوز نقض العهد معه ؟ قلنا : إن المراد هو ظهور آثار
الخيانة من العدو (٢) .

والصحيح عند الشافعية أنه لا بد في نقض العهد في هذه الحالة من
حكم الحاكم بالنقض ، لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد . فالنقض عندهم
لا يكون إلا بأمرين : بظهور أمانة تدل عليه ، أو بصدور حكم من
من الإمام بالنقض (٣) .

وأما الخفية فإنهم يميزون للإمام نقض الهدنة والأمان ، كما رأى في
ذلك مصلحة المسلمين نبد العهد (٤) . واستدلوا بآية النبذ « وإما تخافن .. » (٥)
وبأن النبي ﷺ كان يعطي الأمان ثم كان ينبذه ، وقد أجمعت الصحابة
على جوازه ، والرسول عليه السلام نبد المواعدة التي كانت بينه وبين أهل
مكة ، والمصلحة لما تبدلت كانت النبذ جهاداً ، وإفاء العهد ترك الجهاد
صورة ومعنى (٦) .

(١) الام - ٤ ص ١٠٧ ، والبويطي هو يوسف بن يحيى القرطبي ، أبو يعقوب
البويطي صاحب الامام الشافعي ، وواسطة عقد جماعته قام مقامه في الدرس والافتاء
بعد وفاته وهو من أهل مصر نسبته إلى بويط (من أعمال الصعيد الأدنى) توفى
سنة ٢٣١ هـ .

(٢) راجع تفسير الطبري - ١٠ ص ١٨ تفسير القرطبي - ٨ ص ٣١ .

(٣) انظر شرح الحاوي - ٤ ق ٣٥ .

(٤) شرح السير الكبير - ٤ ص ٧ وما بعدها ، ١ ص ١٧٦ البحر الرائق - ٥ ص ٨١ .
المحيط - ٢ ق ٢٢٦ .

(٥) الاقبال - ٥٨ .

(٦) فتح القدير - ٤ ص ٢٩٤ والمراجع السابقة رقم ٤ .

وهذا المذهب يشبه في فقه القانون الدولي ما يقرره البعض مثل أوبنهايم من أن كل معاهدة غير محدودة الأجل ، ولا تحوي شرطاً صريحاً يبيح الانسحاب منها في وقت معين ، تحمل في ثناياها شرطاً ضمنياً لوجوب استمرار التقيد بها ، مؤداه بقاء الأوضاع على حالها . فإذا تغيرت الأوضاع بحيث يصبح التمسك بالمعاهدة ضاراً ببقاء أو تقدم المصالح الحيوية لأحد أطرافها ، كان لهذا الطرف أن يسمى للتحرر من التزاماته في هذه المعاهدة . والثابت الآن عملاً هو أنه في إمكان الدولة أن تسحب من معاهدة مرتبطة بها ، إذا استدعى ذلك تغير الظروف المحيطة بها فيما يهدد كيانها أو رقيها الضروري^(١) .

وهذا هو المعروف بنظرية الظروف الطارئة التي يجوز بمقتضاها نسخ العقد من جانب واحد .

وعلى كل حال فإننا نرى أن مذهب الحنفية رغم تحاشيه لفنود والخيانة ، بإعلان العدو بالنقض ، وإعلان أسبابه وما ينطوي عليه بقاء العهد من الضرر ، حتى يقتنع بمدالة التصرف رغم ذلك ، فإن فيه خروجاً على الأصل الذي قرره في المصادقات : وهو وجوب الوفاء بها ما لم تنته مدتها أو ينقضها العدو ، وهو مأخوذ من صريح آيات القرآن الكريم .

ثم إنه إذا كانت المواعدة ابتداء لمصلحة المسلمين فمن أين لا تستمر إلا كذلك ؟ فالمرر فقهاً أنه يقتصر في الاثناء ما لا يقتصر في الابتداء . وفي هذا المذهب إهدار لتقيد في آية « وإما تخافن » وهو لا يستقيم مع آية « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وآية « فأتموا إليهم عهدهم » .

(١) راجع بريلي : ص ٢٥٦ وما بعدها ، القانون الفارن للدكتور عبد المنعم البدر اوي : ص ١٧٨ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٨٨ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتور جنيته : ص ٤٥٧ .

وأما أن الرسول ﷺ نبذ المودعة بينه وبين أهل مكة ، فهذا يمكن حمله على ما ارتآه الجمهور من أن ذلك كان لخوف الخيانة ونقض العهد ، وذلك ما كان فعلاً فقد نقض بعض قريش العهد ولم ينكر عليه غيره إنكاراً يستد به ولم يعتزل داره ، ففزام رسول الله ﷺ عام الفتح (١) . قال الكهال بن المهام : وأما استدلاله (أي شارح الهداية) بأنه ﷺ نبذ المودعة التي كانت بينه وبين أهل مكة فالأليق أن يحمل دليلاً فيما يأتي في قوله : « وإن بدعوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه » . وإنما قلنا هذا : لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة ، بل هم بدعوا بالعدو قبل مضي المدة فقاتلهم ولم ينبذ إليهم ، بل سأل الله تعالى أن يعطي عليهم حتى يقتلهم . هذا هو المذكور لجميع أصحاب السير والمغازي (٢) . ومما يؤيد رأي ابن المهام هذا ما ذكر موسى بن عقبة (٣) أن أبا بكر قال : يا رسول الله : ألم تكن بينك وبينهم مدة ؟ قال : ألم يهلك ما صنعوا بقي كعب (٤) .

(١) الام - ٤ ص ١١٠ .

(٢) راجع فتح القدير - ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) هو موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي بالولاء عالم بالسيرة النبوية ، من تهات رجال الحديث له « كتاب المغازي » - توفي سنة ١٤١ هـ .

(٤) فتح القدير - ٤ ص ٢٩٥ ، مخطوط السندي - ٨ ق ٤٢ ، الخراج ص ٢١٣ .
قارن الصرح الدولي للدكتور الارمنازي : ص ٧٨ فإنه اعتبر رأي الأحناف هو قول الفقهاء المسلمين ، وقرر بناء على ذلك أن الحكم الاسلامي في هضم العهد هو معيار تحقيق مصلحة المسلمين دون مراعاة خوف الخيانة في الغالب . ولحق مخالف ذلك ونعتبر أن الاصل في هضم العهد هو وجود الخيانة أو أماره عليها ، وأما تغير المصلحة فلا يبرر النقض إلا في حالة الظروف القاهرة وتغير الاحوال العادية .

ولو سرنا مع منطق ومقول الحنفية لضعف شأن الماهدات ، والإسلام
يرتفع عن أن يسير في فلك مفاهيم الدول الحاضرة ونظرتها إلى الماهدات
في ضوء المصلحة الخاصة ، فإن الوفاء بالمهد الذي يحافظ على السلام مقصد
خاص قائم بذاته ، وهو في ذاته مصلحة إسلامية ، وقوله تعالى :
« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) يدل على أن السلم
مقصود لذاته ؛ لأن المعنى : فإن طلبوا الدخول في مهادنة مع المسلمين
أجيبوا لطلبهم .

لكل هذا نرى ضرورة الأخذ برأي جمهور الفقهاء لما فيه من توفيق
بين الآيات القرآنية كلها ، وبالذات حتى لا نهمل - كما أشرنا - مقتضى قوله تعالى :
« وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » (٢) ، فالنبذ مقيد بخوف
الخيانة مع وجود أمانة تدل على ذلك . هذا مع ملاحظة أن حكم الحنفية
مستمد من الواقع ، وأنه قام على مجرد قياس فقهي . ومع ذلك فإن
الأحناف كما قلنا لا يقرون بنبذ المهد عند تبدل المصلحة ، ولا يميزون مناجزة
الخصوم إلا بعد إعلامهم بفسخ العقد وأسباب ذلك ، ومضي مدة كافية
يتمكن فيها المسؤولون من إنفاذ الخبر إلى أنحاء البلاد ؛ لأن ذلك أنفي للندر ،
وهذا هو حقيقة النبذ . جاء في المغرب : نبذ الشيء من يده : طرحه ورسم
به ، ونبذ المهد : نقضه وهو من ذلك لأنه طرح له . فالنبذ : هو إعلام
الخصم بنقض المهد حتى يكون على علم بذلك منأ للندر والخيانة (٣) لأن

(١) الأفعال - ٦١

(٢) الأفعال - ٥٨

(٣) راجع فتح القدير والنهاية - ٤ من ٢٩٤ وما بعدها ، مخطوط السندي - ٨ق ٤١

المهذب - ٢ من ٢٦٣ مجرمي المنهج (التجريد) - ٤ من ٢٦٠ المنقح - ٨
من ٤٦٣ .

مبدأ الإسلام العام — فيما رواه أبو داود — عن سليم بن عامر رجل من حمير^(١) : « في العهد وفاء لا غدر »^(٢) ، وبما أن الإسلام يحرم الغدر فيكون النبذ لازماً حتى لا يؤخذ الأعداء على غرة أو غفلة، وإذن فلا يطالب النبذ عند نقض العدو نفسه العهد ، وبذلك يظهر أن مذهب الحنفية ليس فيه ضرر كبير ، وقد قلنا سابقاً : إنه قريب الشبه بمذهب الجمهور إلا في التوسع بمفهوم المصلحة . ولحرص الإسلام على مبدأ الوفاء بالعهد وتحريم الخيانة مع العدو ، تساءل ابن العربي كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة ، والخوف ظن لا يقين منه فكيف يسقط يقين العهد بظن الخيانة ؟ رد على ذلك من ناحيتين :

أولاً — ان الخوف هنا بمعنى اليقين ، كما يأتي الرجاء بمعنى العلم كقوله تعالى : « لا ترجون لله وقاراً »^(٣) .

ثانياً — إنه إذا ظهرت آثار الخيانة ، وثبتت دلائلها وجب نبذ العهد، اثلاً يوقع التهادي عليه في المملكة ، وجاز إسقاط اليقين هنا بالظن للضرورة. وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشرط عادة وإن لم يصرح به لفظاً^(٤) . وقد سار النبي ﷺ إلى أهل مكة عام الفتح لما اشتهر منهم نقض العهد من غير أن ينبذ إليهم .

وإذا كان الماهدون يبلاد الإسلام ونبذ إليهم الإمام فيجب عليه أن ينذرهم ويبلغهم الأمان ، والمعتبر في إبلاغ الأمان أن يمنهم من المسلمين ومن أهل عهدهم ويلحقهم بدارهم ولو في أدناها . ويرى الشافعية أنه إن كان له مأمنان

(١) هو سليم بن عامر الجبائري . تابعي مشهور على التحقيق ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة قال : وكان ثقة قديماً ، توفي سنة (٣٠ هـ)

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ - ١١١ .

(٣) نوح : ١٣

(٤) أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٦٠

فعلى الإمام إلحاقه بحيث كان يسكن منها ، وإن كان له بلدا شرك كان يسكنها إلحقه الإمام بأيها شاء الإمام^(١) . وقد سبق بحث ذلك فى طرق بدء الحرب^(٢) .

وهذه درجة من الإنصاف قصر عنها أهل زماننا ، مع ما عندهم من حقوق الدول وقواعد الحرب ، فإن دول المصر تبدأ بالمعجم وسائر أعمال الاعتداء ، حالما تعلن الحرب بدون أن تكون مجبرة على الانتظار بمد الإعلان ، حتى إن بعضها تهاجم قبل إعلان الحرب بصورة رسمية^(٣) .

ب — نقض المعاهدات من الجانب غير الاسلامى :

تحدثت عن الأحوال النادرة لنقض المعاهدات من قبل المسلمين كطرف فى المعاهدة ، واتحدث هنا عن نقض المعاهدات من جانب الطرف الآخر فى المعاهدة مفضلاً الكلام فى كل معاهدة أو عقد على حدة .

أولاً — نقض الذمة :

هنالك أمور تنقض بها الذمة إذا ارتكبها الذمى فى دار الإسلام.

(١) مخالفة مقتضى العهد : يرى مالك والشافعى وأحمد والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن عهد الذمى ينتقض بمنه أداء الجزية^(٤) ، أو

(١) الام - ٤ ص ١١١ .

(٢) راجع حاشية ابن عابدين - ٣ ص ٣١٢ ، الأم : ٤ ص ١١١ . المدونة : ٣ ص ١١ مخطوط السندى - ٨ ق ٤٢ ، مخطوط شرح الحاوى - ٤ ق ٣٥ منح الجليل - ١ ص ٧٣٢ مضى المحتاج : ٤ ص ٢٦٢ .

(٣) الاستاذ فارس الحورى - تقديم كتاب الفزع الدولى فى الاسلام : ص م .

(٤) أى باظهاره عدم المبالاة بها .

امتناعه من إجراء أحكام الإسلام إذا حكم بها حاكم مسلم ، أو بالاجتماع على قتال المسلمين^(١) .

ويرى الحنفية أنه لا ينتقض عهدهم بذلك إلا أن يكون لهم منعة يجاريون بها المسلمين ، ثم يلحقون بدار الحرب ، أو يفلبون على موضع فيحاربوننا إثر ثورة علينا^(٢) .

استدل الجمهور على رأيهم أولاً بأن كل عقد إذا لم يتحقق مقتضاه فإنه ينتضي ، والقاعدة الشرعية كما قال القرافي : إنا لا نبطل عقداً من العقود إلا بما يتنافى مقصود ذلك العقد ، دون ما لا يتنافى مقصوده وإن كان منياً عن مقارنته منه^(٣) .

ثانياً — إن المقصود من عقد الذمة هو أن يأمنهم المسلمون بخضوعهم للسلطة الحاكمة ، فإذا امتنعوا من إجراء أحكام الإسلام عليهم ، فقد خرجوا عن طاعة الحاكم وأخلوا بالأمن ، فكانت لزماً القول ببنقض عهدهم والتبذ إليهم .

(١) المدونة : ٣ ص ٢١ ، مختصر ابن الحاجب - ق ٤٨ ، حاشية الدسوقي - ٢ ص ١٨٨ وما بعدها ، الحاشي ، الطبعة الثانية - ٣ ص ١٤٩ ، الفروق ، طبعة الحلبي - ٣ ص ١٣ ، الأم - ٤ ص ١٠٩ ، مفتي المحتاج - ٤ ص ٢٥٨ المذهب - ٢ ص ٢٥٧ المفتي - ٨ ص ٢٥٥ المحرر - ٢ ص ١٨٧ . أحكام أبي يلى - ص ١٤٥ مخطوط سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٢٨ الانتصار - ص ١٣٣ الشرح الرضوي - ص ٣٠٥ الروضة البية - ١ ص ٢١٩ المختصر النافع ص ١١١ البحر الزخار - ص ٤٦٤ شرح النيل - ١٠ ص ٤١١ - ٤١٢ .

(٢) فتح القدير - ٤ ص ٣٨١ وما بعدها ، مجمع الأنهر - ١ ص ٥١٩ ، الحاشي القدسي : ق ١٢٠ ب .

(٣) راجع الفروق لقرافي ، طبعة الحلبي - ٣ ص ١٢ .

واستدل الحنفية أولاً بأن أساس عقد الذمة الذي قبله الشخص هو التزام الجزية لا أدائها ، والالتزام باق ، وهو ما تنفيه الآية الكريمة : «حق يمتطوا الجزية ..» أي يلتزموها ، قال أبو حنيفة : لا يكون منهم من مال الجزية والصلح نقضاً لأمانهم لأنه حق عليهم ، فلا ينقض العهد بينهم منه كالديون^(١) .

والأصل عند الحنفية في هذا : أن كل ما صدر من ذمي ، واحتمل أن يؤول لغير النقض لا ينقض به عقد الذمة ، وسوف نبين في عقد الذمة أن الجزية ليست أصلاً عاماً فيه ، وإنما هي ضريبة نظير منافع كثيرة ، وتسقط عن الشخص بأمور عديدة ، مما يقوي القول بعدم النقض ، وإنما يلجأ إلى وسائل الإلزام المقررة بالنسبة لكل المواطنين عند امتناعهم عن القيام بواجباتهم .

ثانياً — إن من امتنع من إجراء أحكام الإسلام عليه بدور منعمة وشوكة يستطيع الحاكم أن يخضعه لسلطته ، ويجري عليه الأحكام المذكورة^(٢) ، فإذا كانت عند الممتنع قوة على استمرار الخروج على الأحكام ، وامتنع في مكان بحيث يشكل خطراً على المسلمين ، فحينئذ يصبح العقد بلا فائدة وهو دفع شر الحرب .

وقد ذهب إلى رأي الحنفية المزني من الشافعية ، قال في الحاوي : وإذا امتنعوا من بذل الجزية بعد التزامها فيجبرون على أدائها ، لأنهم التزموا ذلك بعقد الذمة ، فلا حاجة بنا إلى نيذه إليهم ، وإلحاقهم بدار الحرب

(١) الأحكام السلطانية للماوردي — ص ٤٨ .

(٢) فتح القدير — ٤ = ٣٨٢ .

فيزيدوا في عدونا^(١) . وهذا رأي وجيه لأن الديني مواطن وجزء من الوطن الإسلامي ، وهو مما ينبغي ترجيحه كما سنعرف قريباً ، لأن الأصل العام في عهد النبي هو عدم النقض لأنه مؤيد ، وكأن مذهب الحنفية كما أرى يعتبر الممتنع عن إجراء أحكام الإسلام في حكم البغاة المسلمين الذين خرجوا على السلطة الحاكمة ، وعلى ولي الأمر أن يستعمل سلطته ليرد الممتنع إلى ما كان عليه من الخضوع باعتبار ذلك من المسائل الداخلية .

وأما ماذهب إليه الجمهور فهو يتمشى مع المنطق الحرفي للعقود المدنية ، لذلك نرى أن يفوض الأمر إلى رأي الحاكم فيستعمل الحكمة والسياسة ، ويراد الشخص الممتنع عن تطبيق أحكام الإسلام على العودة إلى تنفيذ مقتضى العقد ، فإن أبي أئزم بمقتضى العقد بمختلف وسائل الالتزام ، إلا أن يكون الامتناع عن الجزية طريقاً للتدخل من العقد كله ، وليس لمجرد الامتناع عن الأداء . فحينئذ يكون هو الذي اختار فسخ العقد قال مثلاً خسرو من الحنفية في القول بعدم نقص الدية بالامتناع عن الجزية : فيه إشكال لأن الامتناع عن الجزية تصريح بعدم أدائها كأنه يقول : لا أعطي الجزية بعد هذا . وظاهره أنه يتنافى بقاء الالتزام ، اللهم إلا أن يراد بالامتناع تأخيرها والتعلل في أدائها ولا يخفى بعده^(٢) .

٢ - ارتكاب بعض المخالفات :

لوزني ذمي بمسلة أو أصابها بتكاح ، أو دل أهل الحرب على عورة للمسلمين^(٣) أو كاتهم بأخبار المسلمين ، أو آوى جاسوساً من الحريين ،

(١) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧

(٢) درر الحكم - ١ - ٢٩٩

(٣) أي خلال بسبب ضعف أو غيره . أي أن العورة هي الموضع المكتشف الذي لا حارس عليه .

أو فتن مسلماً عن دينه أو قتل عمداً ، أو يذف مسلماً أو دعام إلى دينهم أو قطع الطريق عليه ، أو طعن في الإسلام أو القرآن ، أو سب الله ، أو ذكر رسول الله ﷺ أو غيره من الأنبياء بسوء مما لا يتدينون به^(١) وفعلا ذلك جبراً .

ففي هذه المسائل اختلف الفقهاء : فذهب الشافعية في الأصح والمذهب الإمامي في رأي . عندم : إن شرط على أهل الذمة انتقاض المذهب هذه المسائل المذكورة انتقض مخالفة الشرط ولحق الضرر بالمسلمين وإلا فلا ينتقض^(٢) . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) قال تعالى في سورة براءة : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم^(٣) » وهذا نص عام في كل ما شرط عليهم ، ومفهومه أنهم متى أخلوا بشيء مما شرط عليهم انتقض عهدهم .

(٢) قال علي كرم الله وجهه : « ثلث عشت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة . ولأسبين الذرية ، فلإني كتبت الكتاب بينهم وبين رسول الله ﷺ على أن لا ينصروا أولادهم . يدل هذا على نقض عهدهم إذا أخلوا بما شرط عليهم .

(٣) روي عن عمر رضي الله عنه أن ذمياً نجس بغلام عليه مسلة فوقعت فأنكشفت عورتها فأمر بصلبه في ذلك الموضع . وقال : « إنما

(١) ما يتدينون به : مثل قولهم عيسى ابن الله . ومحمد ليس نبياً أو لم يرسل أو لم ينزل عليه القرآن أو عيسى خلق عمداً ، فهذا تفرم عليه سياسياً لأن الله تعالى أفرم على مثله ، ولكن يمزرون التمييز البليغ (راجع الحرفي ، الطبعة الثانية - ٣ ص ١٤٩) .

(٢) الأم - ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ ، ٢٠٥ شرح الحاوي - ٤ ق ٢٧ ، مغني المحتاج - ٤ ص ٢٠٨ المذهب - ٢ ص ٢٨٧ الروضة البية - ١ ص ٢١٩ .
(٣) التوبة - ٤

ماهدنام على إعطاء الجزية عن يد وم صاغرون (١) . ولعل هذه القصة غير صحيحة لأن العقاب لا ينطبق على مثل هذا الفعل الصادر من الدني .

(٤) قصة قتل كعب بن الأشرف (٢) طاغية اليهود ، فقد أمر الرسول ﷺ بقتله لأنه هجا النبي وسبه وكان يشبب بنساء المسلمين وكان طاهد الرسول ألا يمين عليه أحداً ، ثم جاء مع أهل الحرب مميئاً عليه (٣) .

ومذهب الجمهور من مالكية وحنابلة وإمامية وزيدية وإباضية في أصح الأقوال لديهم : أن أمان المعاهد ينتقض بالمسائل السابقة سواء شرط عليهم

(١) الروض النضر - ٤ ص ٢٤٦ مجمع الزوائد - ٦ ص ١٣ .

(٢) هو كعب بن الأشرف الطائي ، من بني نيمان - شاعر جاهلي ، كان سييذاً في أخواله ، لم يسلم ، وأكثر من هجو النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وتغريض القبائل عليهم وايدائهم والتشبيب بنسائهم . أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله ، فقتله خمسة من الأنصار في ظاهر حصنه سنة (٣) هـ .

(٣) انظر صحيح البخاري - ٤ ص ٦٤ شرح مسلم - ١٢ ص ١٦٠ السيرة الحلبية - ٣ ص ١٧٠ الروض الأنف للسيدي - ٢ ص ١٢٣ . وينبغي أن نلاحظ هنا أن هناك فرقاً بين القتل غيلة والقتل غدراً فالغدر إما يكون مسم غدراً أو أمان والغيلة المفروعة لانكوت مسم واحد منها وإذا كانت الغيلة مشروعة فالغدر ممنوع . فليس لاحد أن يقول إن الاسلام يبيح الغدر وقد قال رجل بمجلس علي رضي الله عنه إن كعب قتل غدراً فأرى علي أن هذه عظيمة لا تقدر وأمر بالرجل فضربت عنقه في كلمته هذه (شرح مسلم : ١٢ ص ١٦١) .

والاغتيال جائز في الاسلام لفرد من أفراد العدو بعيد عن ميدان القتال مادام متمرداً في العداوة مبالغاً في العدوان ، وهذا لا يكون إلا في ظروف كعب وابن أبي الحقيق ، وهو شبيه بما يسمى اليوم « بالاسقاط من حق حماية المرائم » والاغتيال يشبه الجاسوسية مع أن خطرهما عام .

ذلك أم لم يشرط (١) . واستدلوا على ذلك أولاً بما روي أن مهر رفع إليه رجل يهودي قد أراد استكرام امرأة مسلمة على الزنا ، فقال : ما على هذا صالحناكم ، وأمر به فصلب في بيت المقدس . وفي رواية أن نصرانياً استكره امرأة مسلمة على الزنا فرفع إلى أبي عبيدة بن الجراح (٢) فقال : ما على هذا صالحناكم وضرب عنقه (٣) . وهذا دليل الإمامية وابن تيمية على أن من زنى بمسلمة يقتل (٤) . ونحن نشك في صحة هذا الأثر لأن الصلب أو القتل ليس هو جزاء الزنا في كل الديانات ، فضلاً عن أن الراوي مجهول .

ثانياً - إن ذلك فيه ضرر على المسلمين فأشبه الامتناع من بذل الجزية .

ثالثاً - إن عقوبة هذه الافعال تستوفي على الذمي من غير شرط ، فوجب أن يكون لشرطها تأثير ولا تأثير إلا نقض المهد .

رابعاً - روى مسلم أن النبي ﷺ قتل رجال بني قريظة وسبى ذرارهم لسبهم الرسول وتهديدهم إياه (٥) . وعن عكرمة : أن رجلاً

(١) رسائل ابن عابد - ١ ص ٣٥٢ الفرق ، طبعة الحلبي - ٣ ص ١٣ .
الدسوقي - ٢ ص ١٨٨ الحارثي ، الطبعة الثانية - ٣ ص ١٤٩ باب الباب : ص ٧٢ حاشية البناني - ٣ ص ١٤٧ مخطوط سراج الظلة - ق ٢٨ الاحكام السلطانية لابن بلي : ص ١٤٢ المغني - ٨ ص ٥٢٥ الاختيارات الطيبة - ص ١٩٠ الاموال : ص ١٧٨ .
الاتصار - ص ١٢٨ وما بعدها . الفرح الرضوي : ص ٣٠٥ البحر الزخار - ص ٤٦٤ فرح النيل - ١٠ ص ٤٢٥ .

(٢) هو عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال النهري الفرمي ، الأمير القائد ، فانسج الديار القامية والصحابي ، أحد المعرة المبعثرين بالجنة ، كان لقبه أمين الامة توفي بطاعوت حمواس ودفن في غور يسان سنة (١٨ هـ) .

(٣) الاموال : ص ١٨١ الحراج : ص ١٧٨ .

(٤) الطرق الحسكية : ص ١٨١ الاتصار : ص ١٣٣ .

(٥) فرح مسلم - ١٢ ص ٩١ ، ٩١ ، ١٦١ زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ ، ٩١ .

كانت له أم ولد ، وكانت تكثر الوقوع في رسول الله ﷺ والشتم له ،
 فينهاها فلا تنتهي ، فقتلها ، ورفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فأهدر دماها .
 وكذلك قتلت عصماء اليهودية لشتنها رسول الله ﷺ . قال أبو عبيد :
 وإنما حلت دماء أهل الذمة بشتم النبي ﷺ ولم تحل بتكذيبهم إياه ؛
 لأنهم على ذلك صولحوا أنهم به مكذبون ، ولم يكن الشتم في صلحهم الذي
 صولحوا عليه ، وسؤتي في ذلك الرجال والنساء (١) ونحن نرى أن الجزاء
 لم يكن لجرد الشتم والسب وإنما كان بسبب إعلان ذلك وتحدي المسلمين
 به ، وتأليب الناس وتحريضهم على الرسول عليه السلام ، مع المغالة
 الشديدة في كل ذلك .

ومذهب الحنفية أنه لا ينتقض عهد أهل الذمة بفعل ما يجب عليهم تركه
 والكف عنه ، مما فيه ضرر على المسلمين أو آحادهم في نفس أو مال في
 المسائل السابقة ، إلا أن يكون لهم منعة فيتلوبون على موضع ويحاربوننا أو
 يلحقون بدار الحرب (٢) . وذلك لأن ارتكاب بعض هذه المخالفات مثل
 سب النبي ﷺ إما كفر منهم والكفر لا يمنع عقد الذمة في الابتداء ،
 فلا يرفعه حالة الاستمرار بطريق أولى . وإما غير كفر فيعاقب ويؤدب
 عليها من قبل ولاية الأمور ، ومادمتنا أقررناه على الكفر فما دونه أولى
 بدليل أن الرسول ﷺ — فيما يرويه أحمد ومسلم — لم يقتل اليهودية
 التي قدمت له شاة مسخومة . فهذا شروع في القتل وحكم الشروع في
 الجريمة حكم ارتكابها بالفعل (٣) .

(١) الأموال — من ١٤٨ ، ١٤٩ رسائل ابن عابد — ١ ص ٣٥٥ .

(٢) البحر الرائق : ٥ من ١١٥ — ١١٦ فتح القدير — ٤ من ٣٨١ وما بعدها .
 حاشية ابن عابد : ٣ ص ٣٨٤ — ٣٨٦ الحراج : من ١٨٩ — ١٩٠ الدرر
 الزاهرة — ٢ ق ٢١٢ ب .

(٣) السطواني — ٥ من ٢٢٨ ، نيل الأوطار — ٨ من ٦٢ الفهافه لفافحي عياض —

وفي رأينا أن الذمي يجب عقابه بمختلف الطرق المقررة في قانون الدولة الجاهلي ، وذلك عند سب الله أو القرآن أو النبي عليه السلام ، أو بطلنة المسلم عن دينه ، لأن ذلك ليس مما يتدينون به ، فضلا عن أنه يغير الثمرات الدينية ويؤاب عليهم المسلمين لما لا يكون في صالحهم أنفسهم ، ليجعل الأمن العام في خطر ، ويمكن أن يقال : إن ارتكاب مثل هذه الاعمال فيه خروج على النظام العام في الاسلام ، فلا يجوز للافراد مخالفته . والمعروف أن مبدأ إقليمية القانون هو السائد بين الدول ، والشريعة الإسلامية في دار الاسلام هي التي تسود الجميع . وهذه المخالفات من أعظم الجرائم في الاسلام . روى القاضي عياض أن رسول الله ﷺ قال : من سب نبياً قاتلوه ومن سب أصحابي فاضربوه (١) .

ومن المعلوم أن مقتضى الذمة الخضوع للسلطة الاسلامية ، وعدم التمرد عليها أو الاستخفاف بالاسلام والمسلمين ، لإظهار الدمين السب يتنافى مع ما جرى عليه المقد بما يوجب قفض المهد . وهذا هو رأي الكمال بن الهمام والعيني وابن عابدين من الخنفية ، فإنهم قرروا أن الحق عند الخنفية أنه يقتل الذمي إذا أعلن بضمه عليه الصلاة والسلام وأنه ينقض عهده (٢) . وقد ألقى جمهور الخنفية - بتعزيره ، وقد يفضل التعزير إلى القتل من باب السياسة والمصلحة ، إذ أن أي شيء من موجبات التعزير أعظم من سب الرسول ﷺ (٣) ١٩ .

(١) رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه - ٢ ص ٣٥٣ حاشية ابن عابدين - ٣ ص ٣٨٦ فصح القدير ٤ ص ٣٨١ الفتاوى الاقروية - ١ ص ٢٣ تنبيه الزلاء والحكام - ٥٦ حاشية أبي السعود على شرح الكثر - ٣ ص ٤٥٥ .

(٣) الفتاوى الحيرية : ١ ص ١٠٣ البحر الرائق - ٥ ص ١١٥ رسائل ابن عابدين - ١ ص ٣٥٤ وما بعدها .

وأما جمهور العلماء فقد آفئوا بقتله دون أي خلاف (١) . قال القاضي عياض : أما الذمي إذا صرح بسب أو عرض واستخف بقدرة أو وصفه بغير الوجه الذي كفر به فلا خلاف عندنا في قتله إن لم يسلم ، لأننا لم نعطه الذمة والهد على هذا . وهو قول عامة العلماء إلا أبا حنيفة والثوري وأتباعها من أهل الكوفة ، فإنهم قالوا : لا يقتل لأن ما هو عليه من الشرك أعظم ولكن يؤدب ويعزر اهـ (٢) .

وقد قتل خالد بن الوليد امرأة سببت رسول الله ﷺ ، وكذلك قتلت عصماء اليهودية لإيذاها النبي وسبه كما مر معنا . أخرج البيهقي عن علي رضي الله عنه أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه ، فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول الله ﷺ دمها (٣) .

وعن ابن عباس أن رجلاً أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه فنهاها فلا تقمى ، ويزجرها فلا تنزجر فقتلها بعمود ، فبلغ رسول الله ﷺ فقال : ألا أشهد أن دمها هدر . وسب غير النبي مثل سبه ، وفتنة المسلم عن دينه أشد من قتله « والفتنة أشد من القتل » (٤) .

وأما بقية الجرائم فلنأخذ الآن من سبب الذمة بسببها إلا إذا شرطها عليهم ولي الأمر ، إذ حال عدم الشرط يتلافى الضرر بالمسلمين بإزالة العقاب . بهم لا التزامهم أحكام الإسلام في المعاملات والجنايات . وأما حال الشرط

(١) راجع السيف المسلول على من سب الرسول - ق ٤١ ب وما بعدها . تلبية الولاية والحكام : ص ٥٤ وما بعدها ، الاختيارات العلمية : ص ١٩٠ شرح النيل ١٠ ص ٤٢٥ وما بعدها - الانتصار : ص ١٢٨ وما بعدها ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ٢٢١ جواهر الكلام في العقود والأحكام : ٦ ص ١٣٣ - الروض النضر - ٤ ص ٢٤٥ .

(٢) الشفاء - ٢ ص ٢٢٩ و ٢٣٢ رسائل ابن عابدين - ١ ص ٣٥٢ .

(٣) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٠ .

(٤) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٨٦ .

فقد يكون لولي الامر في ذلك حكمة كأن يتكرر منهم ارتكاب هذه المخالفات فيصبح لاعلاج لذلك إلا نقض العهد .

وقد يتأيد هذا الرأي بأن قول عمر : « ما على هذا صالحناكم » قد يشير إلى أن الصالح كان مشروطاً بعدم الاعتداء على أمراض المسلمين ، ولذلك قال بعضهم : قتل عمر من أراد إكراه مسلمة على الزنا ، وهذا لم يصح في تقديرنا كما عرفنا . واعتمد المسلمون شروط الصالح الذي صالح به عمر بن الخطاب نصارى أهل نجران ، وقد اشتمل كتاب الصالح على هذه الشروط تماماً (١) .

والرسول عليه السلام — فيما رواه أحمد ومسلم — لم يقتل المرأة اليهودية التي قدمت شاة مسمومة له ، فدل على أن العهد كان بخلواً من اشتراط ذلك ، فلم ينتقض بمثل هذا الفعل (٢) .

وأما قول الحنفية بأن المسلمين أقروا أهل الذمة على الكفر ، وهو آخس الجرائم فيقرون على مادونه فهذا غير صحيح ، لأن الكفر معلوم ، وأما بقية الجرائم فلم تقرهم عليها لما فيها من إلحاق الضرر برعايا دولة الإسلام . ولهذا فإن العهد ينتقض ببعضها كما رجحنا ، وهو كل ماله حلة ماسة في العقيدة ، وأما ما عدا ذلك فيخضع نقض العهد فيه للشرط ، وفي ذلك غاية العدالة ، ومن أنذر فقد أعذر .

ولولا الأمور أن يأخذوا برأي الحنفية في عدم انتقاص عهد الذمي بسب الدين والاسلام ونحوه لأول مرة ، ولكن يمزج بما يردعه احتفاظاً بجنسيته ، فإن عاد أسقطت عنه الجنسية بحسب ما تقرره القوانين الحديثة في النطاق الاقليمي للدولة الإسلامية ، شأنه في ذلك شأن المسلم مراعاة لضرورات الامن والنظام كما قلنا سابقاً .

(١) شرح الحاوي : ٤ ق ٢٩ - ٣٠ زاد الماد : ٢ ص ٨٠

(٢) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٢

ولا يتقضى عهد الذمي إلا بمقاتلتنا لانه عهد مؤبد .
وحينئذ فيسوى الذمي بالمسلم في الاحكام .

ثانياً - نقض الأمان :

لم يشككم الفقهاء عن الجرائم التي يتنقض بها الأمان إلا نادراً ، فقد
ذكروا أن الأمان لا يصح إذا كان يضر بالمسلمين كالتجسس أو التلصص
أو الاستطلاع لصالح غير المسلمين .

وإذا كان المقعد لا يصح ابتداء فكذا ينتقض حالة البقاء بدليل نص
الآية : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » (١) أي سواء
في العلم بتنقض العهد ، ولأن ذلك مما يضر بالمسلمين ، والضرر يزال
لقوله ﷺ — فيما رواه أحمد وابن ماجه — عن جابر وأبي هريرة
« لا ضرر ولا ضرار » .

وكذلك نص الفقهاء على أن الأمان ينتقض في النفس دون المال إذا
رجع المستأمن الى دار الحرب بنية المقام كما سبق معنا (٢) .

أما بالنسبة للجرائم التي يتنقض بها عقد الذمة فهل ينتقض بها الأمان؟
نستثني من هذه الجرائم أولاً ما يختص به الذمي وهو الامتناع من
أداء الجزية في رأي الجمهور وعدم الخضوع لاحكام الاسلام . أما ما بقي
من الجرائم كقتل مسلم أو قطع الطريق أو الزنى بمسلة كرهاً ، فاننا
نقرر أن الأمان ينتقض بما يتنقض به عقد الذمة ، وما رجحناه هناك
نرجحه هنا أيضاً للأسباب التالية :

أولاً - إن مقتضى الأمان أن يأمن المسلمون المستأمن في أنفسهم

(١) الاقبال - ٥٨

(٢) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ المذهب : ٢ ص ٢٦٤ ، تصحيح الفروع

وأموالهم وأعراضهم ، فإذا ارتكب شيئاً من تلك الجرائم كانت مخالفاً
لمقتضى العقد .

ثانياً - إن عقد الذمة أمان مؤبد ، وقد يكون نظير ضريبة شخصية ،
فهو أكد من الأمان المؤقت ، وما دام كذلك فالأمان المؤقت ينتقض
بطريق الأولى .

ثالثاً - نص الفقهاء كما مر معنا على أن المستأمن حكمه في ضمان النفس
والمال والمتلفات وإقامة الحدود حكم الذمي ، فيكون حكم المستأمن حكم
الذمي فيما ينتقض به عهده بارتكاب تلك الجرائم .

رابعاً - إن الهدنة تنتقض بتلك الجرائم كما سيظهر مما يلي . وقد
قال الشافعية : إن حكم الأمان حكم الهدنة حيث لا ضعف بنا نحن المسلمين (١)
وقال الحنفية : الأمان نوع من الموادة في التحقيق (٢) .

خامساً - إن من تلك الجرائم دلالة الحريين على عورة المسلمين ،
وقد جاء في السنة جواز قتل الجاسوس سواء أكان مستأمناً أو قميماً ،
لأنه اطلع على عورة المسلمين وهذا باتفاق العلماء (٣) . وإثن قلنا ينتقض
عهده لكان أولى ، وبذلك قال مالك والأوزاعي . ولو شرط عليه ذلك في
عهده فينتقض اتفاقاً (٤) .

هذا هو رأي الجمهور وقد خالف في ذلك الحنفية . قال محمد : إذا
دخل حربي دارنا بأمان فقتل مسلماً عمداً أو خطأ ، أو قطع الطريق ،
أو تجسس أخبار المسلمين فبعث بها إلى المشركين ، أو زنى بمسلمة أو

(١) نهاية المحتاج : ٧ - ٢١٧ مني المحتاج : ٤ - ٢٣٨ .

(٢) فتح القدير : ٤ - ٢٩٨ .

(٣) نيل الاوطار : ٨ - ٧ .

(٤) راجع نيل الاوطار : ٨ - ٨ ، كشف القناع : ٣ - ٨٤ .

ذميمة كرهاً أو سرق ، فليس يكون شيء منها ناقضاً للمهد ، وعلى قول مالك فإنه يصير ناقضاً للمهد بما صنع ، لأنه حين دخل الينا بأمان فقد التزم ألا يفعل شيئاً من ذلك ، فإذا فعله كان ناقضاً للمهد لمباشرة ما يخالف موجب عقده (١) .

ومع كون المستأمن نقض المهد بما فعل عند الجمهور فإن الحدود تقام عليه كما عرفنا في بحث الأمان ، فإذا قتل إنساناً عمداً مثلاً يقتل به قصاصاً ، لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع إلى المعاملات . وإن قذف مسلمة يضرب الحد لأن فيه حق المهد أيضاً (٢) .

ثالثاً - نقض الهدنة :

يري المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية : أن المدو إذا نقض الهدنة بقتال ، أو بمظاهرة عدو ، أو قتل مسلم ، أو أخذ مال ، انتقضت الهدنة ، وكذلك تنتقض بأشياء أخر كما ذكر في نقض عهد الذمة مثل سب الله تعالى أو القرآن أو رسوله ﷺ ... الخ . فكل هذه الجرائم ينتقض بها عقد الهدنة . والشافعية يقولون هنا : إنه لا يبتأى في الهدنة الخلاف الحاصل في انتقاض الذمة ، فكل ما اختلف فيه في انتقاض الذمة به تنتقض به الهدنة جزماً ، لأن الهدنة ضعيفة غير متأكدة يبدل الجزية . وكأنه لا خلاف أيضاً عند بقية المذاهب في هذا الموضوع (٣) عدا الحنفية .

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ البسوط : ١٠ ص ٨٦ .

(٢) كشف القناع : ٣ ص ٨٦ .

(٣) راجع حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩ أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٨ الأم : ٤ ص ١٠٩ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفة المحتاج - ٨ ص ١٠٢ الفتنى : ٨ ص ٤٦٢ . كشف القناع : ٣ ص ٨٨ الانتاع - ق ١٠١ ب ، البحر الرغوار : ٥ ص ٤٥١ الاموال : ١٦٦ .

واستدلوا على ذلك بما يلي :

١ - يقول الله عز وجل : « فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ » (١) تدل الآية على أنهم إذا لم يستقيموا لنا لم نستقم لهم . وهذه الجرائم تتنافى مع لزوم الاستقامة .

٢ - يقول الله تعالى أيضاً : « إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الشَّرْكِينَ إِذْ لَمْ يَتَضَعُوا يَدَهُمْ وَأَمْشَوْا عَلَى الْقَصْفِ أُولَئِكَ لَا يُحْرَمُونَ » (٢) وفي هذا دلالة على أنهم إن ظاهروا على المسلمين أحداً لم يتم إليهم عهدهم .

٣ - قال الله سبحانه « وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةَ الْكُفَرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ » (٣) معنى الآية أنهم إن نقضوا العهد جاز قتالهم ، وتنقضي بذلك الهدنة كما حصل من يهود بني قريظة حينما ظاهروا الأحزاب على الرسول عليه السلام بعد أن كانوا في عهد معه (٤)

٤ - إن مقتضى الهدنة أن يأمن كل من الطرفين جانب الآخر ، فإذا قاتل أحدهما الآخر انتقض العقد الحاصل بينهما .

٥ - روى البيهقي وغيره أنه لما نقضت قريش عهد النبي ﷺ ، خرج إليهم فقاتلهم وفتح مكة ، وذلك بسبب مظاهرة بعضهم لبعض . وقد سبق معنا أن بني النضير لما أرادوا قتل الرسول ﷺ بالقاء الجدار عليه نقض عهدهم كما روى ذلك البيهقي (٥) .

(١) التوبة - ٧

(٢) التوبة - ٤

(٣) التوبة : ١٢

(٤) الأموال : ص ١٦٧ .

(٥) انظر سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٠ الحجة البالغة : ٢ ص ١٦٩ .

هذا هو مذهب الجمهور وأدلتهم ، ومنها يظهر سلامة رأيهم دون منازعة. أما الحنفية فإنهم قالوا : إن الهدنة لا تنتقض إلا بخيانة العدو متفقين ، والخيانة : كل ما ناقض العهد والأمان بما شرط فيه أو جرى به العرف والعادة ، مثل مقاتلة المسلمين أو مظاهرة عدو عليهم (١) . والمدار عند الحنفية على وجود المنعة والقوة عند من بادر بنقض العهد وإلا لم يكن نقضاً للعهد لما فيه من الخطورة ، وهذا قريب الشبه بما عليه معظم شراح القانون الدولي .

اختلف فقهاء القانون الدولي في سبب نقض الهدنة ، فيرى البعض منهم مثل أوبنهايم (٢) أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في الهدنة ، دون تفرقة بين الالتزامات الأساسية وغير الأساسية ، يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سبق إنذار . أما الشراح الحديثون فيرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعطي الطرف المخل بنقض الهدنة ، دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة (٣) .

وقد نصت لائحة الحرب البرية على أن أي إخلال خطير بعقد الهدنة يعطي الطرف الآخر الحق في نقضها ، وله في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة . ومعنى هذا أن الإخلال غير الخطير لا يعطي الحق في نقض الهدنة . ونصت المادة ٤١ من اللائحة المذكورة على أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يعطي الطرف الآخر الحق في نقض الهدنة (٤) .

(١) شرح السير الكبير : ٤ من ٦ الفتاوى الهندية : ٢ من ١٩٧ الزيلعي : ٣ من ٢٤٦ مخطوط شرح ابن الساعاتي : ٢ ق ٤ ب من باب السير .

(٢) أوبنهايم - لوترباخت : ٢ من ٤٨٤ وما بعدها .

(٣) القانون الدولي العام للدكتور سامي جنيئة : ٤٢٩ .

(٤) قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيئة : ٤٣٣ أبو هيف ، المرجع

السابق : من ٦٣٣

وقد بان لنا أن جمهور الفقهاء في الإسلام لا يفرقون بين الإخلال الخطير ولا غير الخطير مادام من الجرائم التي ذكروها ، ولم يفرقوا بين الأفراد المصرح لهم ولا غير المصرح لهم ، إذا كان الأعداء قد قواطعوا جميعاً على القيام بالإخلال أو لم ينكروا فعل البعض منهم .

هل ينتقض العهد بنقض البعض من المعاهدين ؟

يرى الشافعية والمالكية والحنابلة : أن عقد الذمة لا ينتقض بنقض بعض أفراد الذميين ويختص حكم النقض بالتناقض ، لأن عقد الذمة قوي ، وذلك لأنه مؤبد وأكد من عقد الهدنة القائم على الضف (١) . ويرى ابن القيم أن الذمة كالمدة تنتقض بنقض البعض (٢) . فإذا انتقض عهد شخص لم ينتقض مثلاً عهد نسائه وأولاده الصغار عند الجمهور ؛ لأن النقض وجد منه دونهم فاخص حكمه به ، ولو لم ينكروا عليه النقض (٣) . أما الأمان : فانهم يرون — إن كان المستأمن في دار الإسلام فينتقض الأمان بنقضه في حق نفسه دون أهله وأولاده الصغار ، وإن كان الأمان لجماعة في دار الحرب لحكمه حكم الهدنة (٤) .

فإن كان العقد هدنة فعند من ذكرنا والشيعة الزيدية : إن نقض بعض المعاهدين دون بعض بأن أغاروا على الحدود الإسلامية ، فإن سكنت

(١) حاشية الدسوقي : ٢ من ١٨٨ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ بجزمي المنهج : ٤ من ٢٥٨ ، مغني المحتاج : ٤ من ٢٥٨ ، ٢٦٢ الفرح الكبير : ١٠ من ٦٣٠ المغني : ٨ من ٥٢٤ ، ٥٣٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ من ١٦٩ ، ٧٤

(٣) الفرح الكبير : ١٠ من ٦٣٥ كشف القناع : ٣ من ١١٤ أسنى المطالب : ٢

ق ١٤ من باب الجهاد . المدخل للفقهاء الاسلامي : ص ٦٠

(٤) مغني المحتاج : ٤ من ٢٣٨ شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ المغني : ٨ من ٥٥٨ حاشية

الصغوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد .

بأقيمهم — بعد أن مكناهم — عن الناقض ، ولم يوجد منهم إنكار ولا مراسلة الإمام ببقائهم على العهد ولا تبرؤ ولا اعتزال عنهم ، فتعتبر الهدنة منقوضة في حق الجميع . ومن البدعي أنهم إذا أقروا الناقضين على فعلهم كان الكل ناقضين كما فعل الرسول ﷺ بيني قريظة وبين النضير وبين قينقاع .

وإن أنكر الآخرون على الناقض بقول أو فعل ظاهراً أو اعتزال أو راسل الإمام بأنه منكر لما فعله الناقض ، مقيم على العهد لم ينتقض في حقه ، وإن كان الناقض رئيسهم لقوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به أنجيناهم من يهود عن سوء وأخذنا الذين ظلموا بمذاب بئس بما كانوا يفسقون » (١) . ولذلك يأمره الإمام بالتميز ليأخذ الناقض وحده ، فإن امتنع من التميز عنه أو تسليم الناقض صار ناقضاً لأنه منع من أخذ الناقض فصار بمنزلة ، أي أنه أصبح مظاهراً للحارب . وإن لم يمكنه التميز عنه لم ينتقض عهده ، لأنه صار كالأسير المسلم في أيدي الكفار (٢) .

قال الماوردي : إن نقض الاتباع فرضي لإمامهم أو بأقيمهم انتقض عهدهم . وإن نقضه إمامهم انتقض العهد ، لأنه لم يبق في حق المتبوع فلا يبقى في حق التابع ، فإن نقض الاتباع ولم يعلم الرئيس والاشراف بذلك ففي انتقاض العهد في حق الرعية وجهان : وجه القول بعدم النقض أنه لا اعتبار بمقدمهم ، فلذلك لا اعتبار بنقضهم (٣) .

استدل الجمهور على نقض الهدنة بنقض البعض دون إنكار من الآخرين بما يأتي :

(١) الأعراف — ١٦٥

(٢) الدسوقي : ٢ من ١٩٠ الام : ٤ من ١٠٧ الروضة : ٢ ق ١٣٩ .
الحاوي : ١٩ ق ٢٢٥ ب المذهب : ٢ من ٢٦٣ الفرج الكبير : ١٠ من ٥٧٥ .
كشف القناع : ٣ من ٨٩ زاد المساد : ٢ من ٧٤ ، ١٦٩ ، البحر الزخار : ٤٥٩ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٣٤ .

١ - إن سكوت الباقيين مع إعطائهم مهلة للإنكار يشمر برضاهم ،
فجعل نقضاً منهم ، كما أن هدنة البعض وسكوت الباقيين هدنة في حق
الكل ، كما قال الرافعي (١) . وقال الشافعي (٢) : لو بدت خيانة من بعضهم
وسكت الآخرون ولم ينكروا كان للامام أن ينبذ إليهم (٣) .

٢ - إن النبي ﷺ لما هادن قريشاً دخلت خزاعة مع النبي ﷺ ،
وبنو بكر مع قريش ، فاعتدت بنو بكر على خزاعة ، وأعلنهم بعض
قريش وهم ثلاثة نفر ، وسكت الباقون فكان ذلك نقض عهدهم ،
وسار إليهم رسول الله ﷺ فقاتلهم . وهذه هي سنة الرسول ﷺ مع
أهل العهد (٤) .

٣ - وادع النبي ﷺ بني قريظة وأعان بعضهم أبا سفيان بن حرب
على حرب رسول الله ﷺ في الخندق ، وقيل : إن الذي أعان منهم ثلاثة :

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني : فقيه من
كبار القامية ، كان له مجلس بقزوين لتفسير الحديث ، وتوفي فيها سنة ٦٢٣ هـ .
(٢) الأم : ٤ ، ص ١٠٧ .

(٣) هنا يتبادر إلى الذهن ملاحظة ، وهي أنه كيف يوفق بين قول الشافعي هذا وقوله
« لا ينسب لساكت قول » الذي قاله بصدد الإجماع السكوتي ؟ (راجع كتاب الشافعي للاستاذ
محمد أبو زهرة : ص ٢٦٣ ، والاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٧) .
نرد على ذلك بأن الشافعي قال ذلك القول ، وهو بصدد إنكار حجية الإجماع السكوتي
بالنسبة للأحكام المدنية في دار الاسلام ، أما في دارالحرب وفي مجال الفقه العام فلا يمكن إعماله ،
لأن سكوت الباقيين مع التمكن من دفع الشبهة فيما له مساس بالحرب يعتبر تهمة ظاهرة في حقهم ،
ومع ذلك فقد أهمل القاعدة جزئياً حيث إنه لاشك أن من السكوت مالا يشمر بالرضا ،
فترك لهم مجالاً للتدبر في الامر ، بأن طالب (أي الشافعي) ولاية الامور بأن يمكنهم من
الانكار وينبذوا إليهم .

(٤) انظر زاد الماد : ٢ ص ٧٤ تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

آثار الحرب - ٢٥

حيي بن أخطب^(١) وأخوه وآخر معهم ، فنقض النبي ﷺ عهدهم وغزاهم ،
قال الله تعالى : « وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيمهم
وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً . (الآيات) »^(٢) .

أما مذهب الحنفية في نقض العهود بنقض البعض فتحريره كالآتي :
إن كانت الماهدة أماناً فإن نقض العهد بمض المستأمنين انتقض في
حقه فقط دون بقية المستأمنين إذا كانوا بدار الإسلام ، بدليل أن الحنفية
قالوا : إذا عاد المستأمن إلى دار الحرب انتقض الأمان في حق نفسه فقط
دون ماله وأهله وذرائعه^(٣) .

وإن كانت الماهدة معاهدة ذمة فلا يعتبر النقض من البعض كافياً
لنقض الذمة من الجميع ؛ لأن الأصل ألا ينقض عهد الذمي لأحد مؤبد ،
ولمّا يقتصر النقض على الناقض فيما لو نقض العهد بمض الذميين ، وكانت
لهم منعة وشوكة ولحقوا بدار الحرب أو غلبوا على موضع غاربونا .
فاختلاف الحنفية مع غيرهم في هذا الموضوع في كيفية نقض البعض :
فمضد الجمهور بمجرد ارتكاب الخلل ، وعند الحنفية بوجود المنعة مع ذلك .
أما نقض عهد الباقيين فإن الحنفية موافقون على عدم نقضه إذا لم يتفقوا
مع الناقضين^(٤) .

أما نقض الهدنة بنقض البعض ففيه التفصيل الآتي :

(١) هو حيي بن أخطب النضري : جاهلي ، من الأشداء العتاة ، كان يمتع بسيد الحاضر
والبادي ، أدرك الإسلام وآذى المسلمين فأسروه يوم قريظة ثم قتلوه سنة (٥٥ هـ) .

(٢) الأحزاب - ٢٦ انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٩١ المذهب : ٢ ص ٢٦٣ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق : ٤ ص ٣٨١ تبين الحقائق للزلمي : ٣ ص ٢٤٦ .

إن كان النقص بخيانة ملك الإعداء انتقض العهد إن كانت الخيانة بقتال ذي منعة ، أو دخل جماعة من الإعداء دار الإسلام بإذن ملكهم وقاتلوا المسلمين علانية ، وكانت لهم منعة ، فإذا اعتدى جماعة من الإعداء على حدود المسلمين بنير إذن ملكهم ، وكان لهم منعة أي قوة وشوكة كان النقص في حقهم خاصة ؛ ولو لم تكن لهم منعة لم يكن نقضاً لا في حقهم ولا في حق غيرهم^(١)

وفي رأينا أن مذهب الحنفية معقول في حد ذاته وفي نتائجه ، إذ أنه لا داعي لنقض الهدنة بالنسبة لجميع أفراد العدو بنقض البعض إلا إذا كان هناك مسوغ قوي للنقض . وعلى هذا فإننا نوجع الأخذ به في الوقت الحاضر ، ويمكن فهم أدلة الجمهور السابقة على نحو ما قرره الحنفية من أن الرسول عليه السلام لم يعتبر النقص حاصلاً من قريش بنقض البعض إلا لإحساسه بقوة خصمه وتواطؤهم على النقص . ويؤيد ما نذهب إليه ما حصل من أهل قبرص حين قتلوا عبد الله بن خباب ، فلم يقاتلهم علي كرم الله وجهه بنقض بعضهم حتى تواطؤوا جميعاً على القتل وقالوا : كلنا قتله^(٢)

وهذا المذهب يتفق مع المقرر في القانون الدولي ، فإن الشراح اتفقوا جميعاً على أن وقوع الإخلال من أفراد من الجيش لا يبيح نقض الهدنة أو العودة إلى أعمال القتال ما دام أنه عمل فردي لم تأمر به قيادة الجيش ولا هي صرحت به . ولذا يعتبر هذا العمل جريمة فردية يعاقب عليها الفاعلون لها ، أي أن الإخلال به قد الهدنة لا يعتبر ناقضاً لها إلا إذا كان

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦ حاشية الطحاوي : ٢ ص ٤٤٤ شرح ابن الساعاتي :

٣ ق ٤ ب من باب السير ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .

(٢) الاموال : ص ١٧٦ .

إخلالاً خطيراً ، فإذا كانت إخلالاً غير خطير فلا يعطي الحق في نقض الهدنة ، وإنما يكون للدولة المحاربة أن تطالب بإعادة الشيء إلى أصله إذا أمكن ذلك ، أو أن تطالب بالتمويض إن كان له محل . وقد أيدت المادة ٤١ من لائحة الحرب البرية ما اتفقت عليه كلمة التراح ، فنصت على أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يعطي الطرف الآخر الحق في نقض الهدنة ، وإنما يعطي الحق في طلب معاقبة الأشخاص المسؤولين ودفع التمويض إن كان له محل ، (١) .

أثر نقض العهد :

يترتب على نقض المعاهدة آثار . منها ما يتعلق بتقرير مصير الشخص . ونحن سنبحث هذه الناحية باعتبارها أثراً من آثار الحرب .

أولاً — أثر نقض الأمان : يرى الحنابلة أن المستأمن الذي نقض العهد يخير في شأنه الإمام كالأسير الحربي (٢) . وأما الجمهور فإنهم يقولون : إذا كان المستأمن في دار الإسلام وانتقض أمانه فإنه ينبذ إليه ويبلغ المأمن . ولا يباح دم المستأمن إلا بسبب قوي يزيل حرمة الدم الثابتة له بمقتضى الأمان ، كخروج علينا أو قصد لقتلنا حراً وخروجاً على الإمام العدل . وإذا رد المستأمنون إلى بلادهم فقاتلهم ، فإن امتنعوا أن يلحقوا بأمهم أجلهم على ما يري ولي الأمر ، فإن لم يرجعوا حتى مضى الأجل صاروا

(١) انظر بريجز : ص ١٠٠٨ قانون الحرب والحياد ، جينة : ص ٤٣٣ ، أبو هيف : ص ٦٣٣ .

(٢) تصحيح الروم : ص ٣ ص ٦٦ كشف القناع : ص ١١٤ .

ذمة ، ولا يجوز أن يبدأ بقتال ولا إغارة قبل إعلامهم بتنقض العهد^(١) .
هذا هو مصير المستأمن الناقض العهد عموماً . فالحكم فيه أنه يجب إيماده . والقوانين الدولية الحديثة تقر بمشروعية إبعاد الأجانب بسبب مقاومة قوانين البلاد أو بسبب أعمال الفسق الشائعة المتكررة وحياة الفساد والفجور ، لأنها تعرض الآداب العامة للخطر^(٢) .

وقد اختلف الفقهاء في مصير الجاسوس المستأمن أو الذي : فقال الإمام مالك والأوزاعي والإباضية : ينتقض عهده بالتجسس ويجوز قتله^(٣) .

وقال الشافعية : ينتقض أمان الجاسوس وينبغي ألا يستحق تبليغ المأمّن فيقتال ، لأن دخول مثله خيانة^(٤) . وأما الذمي فالأصح أنه إن شرط انتقاض العهد بالتجسس انتقض وإلا فلا . وإذا انتقض العهد فيختار الإمام فيه قتلاً ورقاً ومناً وفداءً^(٥) .

(١) المدونة : ٣ من ٤٢ ، الفروق لفراقي ، طبعة الحلبي : ٣ من ٧٤ الدسوقي : ٢ ص ١٧٢ . مخطوط السندي : ٨ ق ٥٥ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفة المحتاج : ٨ من ٩٨ مضي المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، ٢٦٢ .

(٢) راجع رسالة الدكتور العميد جابر جاد « إبعاد الأجانب » : ص ٩٥ ، ١٠٢ .

(٣) التاج والاسكيل للمواق : ٣ ص ٣٥٧ شرح مسلم : ٢ من ٦٧ نيل الاوطار : ٨ من ٨ شرح النيل : ١٠ ص ٤٧٣ .

(٤) مضي المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ .

(٥) المرجع نفسه : ٤ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ الام : ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ . ولعل المقصود بالذمي هنا هو الشخص المستأمن الذي دخل بعقد امان وصار ذمياً بعد مضي سنة ، أما الذمي المستوطن الاصيل فيعاقب كالسليم على جريمة التجسس بمختلف أنواع العقاب كما هو رأي الحنفية وكما هو الملحوظ من الاشتراط وعدمه عند القافية .

وقال الحنابلة في الأرجح عندهم : إن التجسس ينقض العهد ، وحينئذ
يخير الإمام بين القتل والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي ؛ لأنه
لا عهد ولا عقد يبقى بعد النقض فأشبهه الأصحاب الحربي^(١) . ويرى ابن القيم :
أن قتل الجاسوس راجع إلى رأي الإمام ، فإن رأى في قتله مصلحة
للمسلمين قتله وإن كان بقاؤه أصلح استبقاه^(٢) .

وقال الحنفية : لا ينتقض العهد بالتجسس ولكنه يعاقب الجاسوس ويحبس
ويقتل^(٣) . ونحن نرى أن يقتل الجاسوس بصفة عامة ، مسلماً كان أو غير
مسلم لشدة خطره على المصلحة العامة ، وهذا هو الثابت في السنة . روى
أحمد وأبو داود والبيهقي عن فرات بن حيان^(٤) أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان
ذمياً وكان عيناً لأبي سفيان ، وحليفاً لرجل من الأنصار ، فربح بخلقة من
الأنصار فقال : إني مسلم ، فقال رجل من الأنصار : يارسول الله ، إنه
يقول : إنه مسلم . فقال رسول الله ﷺ : إن منكم رجالاً نكلمهم إلى إيمانهم ،
منهم فرات بن حيان^(٥) .

وبالنسبة للحربي المستأمن : روى سلمة بن الأكوع^(٦) . قال : أتى

(١) للنفى : ٨ ص ٥٢٥ - ٥٢٦ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٧٠ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ الخراج : ١٨٩ - ١٩٠ المبسوط : ١٠ ص

٨٥ - ٨٦ فتح القدير : ٤ ص ٣٨٢ .

(٤) هو فرات بن حيان بن ثعلبة بن عبد العزيز ، كان حليفاً لبني سهم نزل الكوفة
واجتمع بها داراً في بني عجل وله عقب بالكوفة .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٦٦ ليل الاوطار : ٨ ص ٧ سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٧ .

(٦) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع ، الأسلمي : صحابي من الذين بايعوا
تحت الشجرة كان شجاعاً بطلاً رامياً عداءً له في الصحابين ٧٧ حديثاً ، وتوفي في المدينة
سنة (٨٤٧) .

رسول الله ﷺ عين من المشركين وهو في سفر ، قال : فجلس وتحدث عند أصحابه ، ثم انس . فقال النبي ﷺ : اطلبوه فاقتلوه . قال : فسبقتهم إليه فقتلته وأخذت سلبه (١) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه أيضاً أن الجاسوس المسلم يقتل (٢) لأن عمر رضي الله عنه — فيما رواه البخاري ومسلم — سأل رسول الله ﷺ قتل حاطب ابن أبي بلتعة (٣) لا يمت بخبر أهل مكة بمسير الرسول إليهم ولم يقل رسول الله ﷺ : لا يحل قتله ، إنه مسلم ، بل قال : وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم (٤) .

وقد نهى الله المؤمنين عن التجسس ونقل الاخبار إلى العدو . قال تعالى : لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير ، (٥) . والمراد من الآية موالاته الكفار في نقل الاخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين (٦) .

وما رجحناه يتفق مع عمل الدول في الوقت الحاضر ، فإن الخطر الذي

(١) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٦ ، فتح الباري : ٦ ص ١٢٦ .

(٢) وهذا هو رأي كبار المالكية وابن عقيل من الحنابلة . وقال الجمهور : إنه لا يقتل .

بل يعزر .

(٣) هو حاطب بن أبي بلتعة اللخمي : صحابي ، شهد الوقائع كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من أشد الرماة في الصحابة ، وكانت له تجارة واسعة توفي سنة (٨٣٠) .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ١٣٧ العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٥٦ ، حلية الاولياء

للإصبهاني : ٢ ص ١٨ الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٠ .

(٥) آل عمران — ٢٨

(٦) راجع تفسير ابن كثير : ٢ ص ١٢٣ .

تعرض له الدول من حصول الجواسيس على أسرارها الحربية ، جعلها لا تتورع عن أن تنزل بهم أشد العقاب وأقساه ، وهو الإعدام شنقاً أو رمياً بالرصاص دون محاكمة . ويمتد التجسس بل ومجرد الاشتباه فيه من الأسباب المشروعة للابعاد ، وكذلك القيام بالمؤامرات والدسائس ضد الدولة التي يقيم فيها الأجنبي أو ضد دولة أخرى لما في ذلك من أثر في تمريض سلامة الدولة في الداخل والخارج للخطر^(١).

ثانياً — أثر نقض الذمة والهدنة : قال الفقهاء : إن المعاهد والذي^(٢) إذا انتقض العهد كان حكمه حكم الحربي ، فيحاربهم الإمام بعد بلوغهم مأمّنهم وجوباً عند الجمهور ، وجوازاً عند الشافعية . ولا خلاف في محاربتهم إذا حاربوا أو أعانوا أهل الحرب ، وله أن يبتدئهم بالحرب . قال تعالى : « وإن فكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون »^(٣) . وحينما نقضت قریش صلح الحديبية. سار إليهم الرسول ﷺ عام الفتح حتى فتح مكة ، وعندما نقض بنو قريظة العهد قتل النبي ﷺ رجالهم وسبى ذراريهم وأخذ أموالهم ، وبنو النضير لما نقضوا العهد حاصروا الرسول وأجلاهم . ومن المعروف أن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته فيزول بنقضه . وفسخه كعقد الإجارة بخلاف عقد الذمة^(٤).

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيّة : ص ٢٦٣ ، ٢٦٦ . رسالة إبعاد الأجانب للاستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٠١ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٥ .

(٢) يلاحظ أننا حصرنا حالة نقض الذمة فيها إذا قاتلونا وكانت لهم منعة ، وهذا يتحقق في الغالب في الذميين الداخلين قريباً في عهد الذمة .

(٣) التوبة — ١٢ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ فتاوى الولوالجي : ٢ ص ٢٧٨ حاشية =

ومن فضول القول أن نذكر أن الإسلام الذي يحافظ على المروءة والشرف ويحترم اليهود إذا أجاز قتال من نقض العهد فلا يجوز قتل الرهائن ، ولذا عندما نقض الروم عهدهم زمن معاوية ، وفي يده رهائن امتنع المسلمون جميعاً من قتلهم وخلصوا منيبلهم وقالوا : « وفاء بقدر خير من غدر بقدر » . وقال النبي ﷺ — فيما صححه الحاكم على شرط مسلم — : « أد الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك »^(١) .

هذا ما اتفق عليه الفقهاء على الجملة . واختلفوا فيما لولي الأمر أن يعامل به الذمي الذي ينتقض عهده^(٢) . فقال أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه^(٣) : إن من انتقض عهده من أهل الذمة يكون كالمرتد فيقتل متى قدر عليه ، وتسبى نسائه وذرائه كما فعل رسول الله ﷺ ببن أبي الحقيق^(٤) ، حيث كان يؤذي رسول الله ﷺ — كما روى ذلك البخاري

= أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ شرح قاضي خان على الريادات : ق ٢٥٠ المحيط : ٢ ق ٢٥٠ ب ، الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٢ منح الجليل : ١ ص ٧٦٥ المواق : ٣ ص ٣٨٥ الأم : ٤ ص ١٠٧ ، ١٠٩ الروضة : ٢ ق ١٣٧ ب ، أسنى الطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الحاوي : ١٩ ق ١٨٠ تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ ، ١٠٣ الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٧٥ ، ٥٨٣ الاقناع : ق ١٠١ ب ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ وما بعدها . رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٨ .

(١) راجع الروض النضير : ٣ ص ٣٨٠ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٨ الاموال : ص ١٦٢ .

(٢) راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣ الميزان : ٢ ص ١٨٧ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ غزن الفقه : ق ٨٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٨٧ المدونة : ٣ ص ٢١ حاشية البنائي : ٣ ص ١٤٧ .

(٤) هو أبو رافع عبد الله بن أبي الحقيق من بني النضير ، أجلاه النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مع قومه فتركه خير ، قتله أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بغير قبل وقعة الخندق ، لأنه كان يسب النبي صلى الله عليه وسلم .

والبيهقي^(١) ، وجاء في الحرشي^(٢) : انه إذا انتقض عهد الذمي يصير كالحربي الأصلي في النظر فيه إذا ظفر به بأحد الأمور الخمسة الخيرة فيها في الأسرى : وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية . ويلاحظ أن القتل عند الحنفية والمالكية مقيد بوجود مخالفة قوية كالتمرد على الإمام ، ونبذ الهدى بجاهرة ، وغير ذلك من الأمور المحتاجة إلى قوة شديدة ومناقشة عظيمة ، ذلك أن من ثبت له عصمة الدم لا يباح دمه إلا بموجب خطير^(٣) .

وقال الشافعي في أظهر قولي وأحمد والزيدية في أرجح القولين عندهم : إن من انتقض عهده بقتال قتل ولا يبلغ المأمن ؛ لقوله تعالى : « فإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ »^(٤) ، ولائنه لا وجه لإبلاغه مأمنه مع نصبه القتال . أما من انتقض عهده بغير قتال ولم يسأل تجديد عهده فالإمام بخير فيه بين أربعة أشياء : القتل^(٥) والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي ، لأنه قدرنا عليه في دارنا بغير عهد ولا عقد ولا شبهة ذلك ، فأشبهه الجاسوس الحربي ، ويختص ذلك به دون ذريته ، لأن النقص وجد منه دونهم فأختص به كما لو أتى ما يوجب حداً أو تمزيراً .

ولا يجب رده إلى مأمنه لعظم جنايته لائنه صار بذلك حريباً ، وقد

(١) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٤ سنن البيهقي : ٩ ص ٧٩ .

(٢) الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٢ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٥ المواق :

٣ ص ٣٨٥ .

(٣) راجع الفروق ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ .

(٤) البقرة - ١٩١

(٥) قال الماوردي : معنى جواز قتاله أنه ارتفع ذلك الخطر الذي أوجبه عقد الذمة

لا الإباحة فقط لأنه صار حراماً لنا في دار الإسلام (شرح الحاوي - ٤ ق ٣٠) .

فعل باختياره ما أوجب انتقاض أمانه ، وهذا يتفق مع ما احتج به فريق من العلماء وهو أن أبا عبيدة قتل نصرانياً - كما سبق لدينا - لأنه استكبره مسلمة على الزنا ، ولم يرده إلى مأمنه ولم يشكر ذلك عليه فكان اجماعاً ، وأن عمر صلب يهودياً زنى بمسلمة ، وقد شككنا في الحادثين (١) غير أن الشافعية قالوا : الأشبه بمذاهبهم وهو المنصوص عليه : أن الذمي إذا امتنع من أداء الجزية لا يجبر على ذلك ولكن ينبد إليه ويلحق بمأمنه (٢) : أي بالمكان الذي يرغب فيه وتقبله سلطات الدولة ، وينتظر فيه تحقق الأمان والحماية . وبعبارة أخرى ، المأمن : هو المحل الذي يأمن فيه على نفسه وماله من أقرب بلاد غير المسلمين (٣) . وإذا كان مأمنه اليوم هو دار الإسلام لاعتباره جزءاً من الوطن الاسلامي فيطبق عليه أحكام إسقاط الجنسية والإبعاد من إقليم الدولة كما هو منظم في قانونها الدولي الخاص . ونحن نؤيد القول بقتل من قاتلنا ونقض عهدها . أما إذا كان النقض بغير القتال فلولي الامر أن يعامل ناقض العهد بما يحفظ الأمن وكرامة الدولة . والمعروف اليوم كما قلنا ، أن للدولة إسقاط جنسيتها عن بعض الأفراد غير المرغوب فيهم ، أو الذي ثبت من قبله إخلال بواجب الولاية نحوها (٤) . ومع ذلك فإن الحنفية لا يميزون إبعاد الذمي ولو خيف من

(١) راجع ص ٣٤٩

(٢) راجع فيما سبق : أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ص ١٣٧ ب ، شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧ بميزمي المنهج : ٤ ص ٢٥٧ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ المنهي : ٨ ص ٤٥٨ ، ٥٢٦ البحر الرخا : ٥ ص ٤٦٣ .

وفي رأينا أن الامتناع من أداء الجزية لا يسوغ الإلحاق بالمأمن (بحسب تعبير الشافعية) وإغنا ينبغي أن يحمل الشخص على تنفيذ التزامه الناشئ من العهد كما رجحنا سابقاً .

(٣) راجع نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) انظر رسالة إبعاد الأجانب للأستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٥٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٥٥ القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٦١ .

خيانته أو أتى ما يتناقض مع العهد^(١) . وذلك لأن الذمي بخلاف المستأمن من أتباع الدولة ويقيم فيها بصفة دائمة فهو يعاقب على جريمته كما يعاقب المسلم ، لأنه خاضع لسلطة الدولة بخلاف المستأمن ، وهذا ما نرجحه .

هذا هو أثر النقض في الماهدات في الاسلام . وقد وجدنا في القانون الدولي ما يشبه رأي فقائنا بالنسبة لنقض الهدنة ، هناك فريق من الشراح يرى أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في الهدنة يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سابق إنذار . وقد خالفهم في ذلك الشراح الحديثون : فإنهم يرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعلن الطرف المخل بنقض الهدنة دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة . وجاءت لائحة الحرب البرية فحسمت الخلاف وقررت أن الإخلال بعقد الهدنة يعطي الطرف الآخر في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة^(٢) .

وهذا الحكم أكثر إيجابية مما قرره الشراح الحديثون ، وبذلك يتقارب التشريعان الإسلامي والدولي بالنسبة لآثر نقض الهدنة إذ أن لولي الأمر في الإسلام سلطة تقدير إعلان الحرب والعودة إلى القتال مع العدو بحسب ما يرى من المصلحة .

مقارنة

تبين من الكلام على الماهدات التي تتعلق بشئون السلم والأمان المتبادل بين المسلمين وغيرهم أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع : إما ذمة وإما أمان وإما

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جينة - ص ٤٣٣ .

هدنة . وقد مررنا أثر الحرب في كل منها . وقلنا : إنها تصلح نواة
طيبة لتوسيع نطاق المهادت مع غير المسلمين ؛ وإن الحرب تلغيها وهو
أمر طبيعي .

أما في الناحية المدنية : فإن المقود التجارية ونحوها مع غير المسلمين ،
تظل نافذة حتى بعد نشوب الحرب بشرط ألا يكون موضوع تلك المقود مما
فيه تقوية الحريين على المسلمين سواء أكانت سلاحاً أم لا ^(١) .

والمهادت في القانون الدولي إما أن تنقضي باتفاق أو بغير اتفاق ،
والأحوال الآتية هي التي تنقضي بغير اتفاق استثناء .

١ - الفسخ : ومقتضاه أنه يجوز للدولة تكون طرفاً في معاهدة أن تعلن
عدم التزامها بما ورد فيها ، إذا ما أحل الطرف الآخر بالتزاماته المقررة
في المعاهدة ^(٢) .

وهذا شبيه بما قرره جمهور الفقهاء المسلمين من أن المعاهدة تنقض
بمخالفة مقتضى المعاهدة . والحنفية لا يميزون نقضها إلا إذا كان للطرف
الآخر منعة . وقد قلنا : إن مذهبهم يتفق مع المعمول به في قانون الحرب
بين الدول الحاضرة .

٢ - تغير الظروف : جرى الشراح على القول بأن المعاهدات تنقذ
تحت شرط ضمني هو بقاء الأمور على أحوالها ، فإذا ما تغيرت هذه
الأحوال كان للدولة أن تطالب الطرف الآخر بإبطال أو تعديل المعاهدة ،

(١) حاشية ابن عايد : ٣ ص ٣١٢ مخطوط السندى : ٨ ق ٤٤ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ فام - ص ١١١ القانون الدولي

العام للاستاذ علي ماهر : ص ٤٦١ .

وكان عملها هذا متفقاً مع قواعد القانون الدولي العام . وكثيراً ما احتج الدول بتغير الظروف للخروج من نطاق الالتزامات التي سبق لها أن أخذتها على نفسها في وقت ضعف سياسي أو عسكري متى استردت قوتها أو زال ضعفها ، وبدا لها أن تنفيذ هذه الالتزامات قد صار ثقيلاً أو مفضولاً أو غير مرغوب فيه ^(١)

وهنا اتفق الحنفية مع ما قرره شراح القانون الدولي ، فلأنهم أجازوا لولي الأمر نقض الماهدة إذا تغيرت المصلحة بالنسبة للشروط الموجودة في الماهدة . وأما جمهور الفقهاء فقد التزموا بالبقاء على العهد حرصاً على تنفيذ الأوامر الدينية التي تطالب بالوفاء بالعهود من مثل قوله تعالى : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون » ^(٢) . ومذهب الجمهور قريب مما لاحظته بعض شراح القانون الدولي من أن المغالاة في الاعتراف للدولة بحق فسخ الماهدة بإرادتها المنفردة يؤدي إلى فوضى في العلاقات الدولية ^(٣)

٣- الحرب : اختلف فقهاء القانون الدولي في موضوع أثر الحرب في الماهدات ، فمذهبهم قرر أن الماهدات التي تنظم حالة دائمة كما ماهدات تعيين الحدود أو تنظم حالة الحرب نفسها ، أو تحدد معاملة الأسرى ونوع الأسلحة المشروعة وغير المشروعة ، أو التي تسترّف للدولة أخرى غير متحاربة بحقوق معينة لا تنتهي بقيام الحرب . أما الماهدات السياسية التي

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٣ - ٢٧٤ حافظ غانم-

ص ٥١٢ .

(٢) البذل - ٩١

(٣) راجع القانون المقارن للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدر اوي : ص ١٧٨ .

تقوم على أساس من الصداقة وحسن التفاهم بين الدولتين المتعاقبتين كماهديات الصداقة والتحالف ومماهديات الجوار والتجارة ، أو المماهديات التي كانت الخلاف في شأنها سبباً في إثارة الحرب ، فإنها تنقضي بقيام الحرب حالة الحرب^(١) ؛ لأن حالة الحرب تنقضي على حرية التنقل وامتنيازات السكان المقيمين على الحدود ، وتنقضي على المبادلات التجارية وعلى النظام الاقتصادي الذي عقدت في ظلها تلك المماهديات .

ويمكن القول : إن القاعدة العامة تنقضي بإلغاء جميع المماهديات الثنائية بمجرد نشوب الحرب ما عدا تلك التي يعرب الطرفان المتحاربان عن رغبتها في التمسك بها .

أما فقهاء المسلمين فلم يقرروا أن المماهدية التي تتعلق بالأمان مطلقاً تنقض إذا قاتل المماهد المسلمين أو ظاهر عليهم عدواً آخر . قال تعالى « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين »^(٢) وقد فعل ذلك رسول الله ﷺ والمسلمون ، فقد استمر المقد والمهنة مع أهل مكة إلى أن قصت قريش الهد ، ومالوا حلفاءهم ، وم بنو بكر على خزاعة أحلاف رسول الله ﷺ ، فعند ذلك غزاهم الرسول ففتح الله عليه البلد الحرام^(٣) .

أما المماهديات التجارية فإنها لا تنقضي بقيام الحرب ، ويظل التبادل

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٢٥٣ وما بعدها ، بريري : ٢٥٣ وما بعدها بريري : ٩٤٢ ويزلي : ٣٤٥ وما بعدها ، القانون الدولي العام للأستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٠ - ٢٧١ أبو خيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٩ .

(٢) التوبة - ٧

(٣) انظر تفسير ابن كثير : ٤ ص ١٢٠ تفسير الطبري : ١٠ ص ٥١ تفسير الألوسي : ١٠ ص ٥٥ البداية والنهاية : ٤ ص ٢٧٨ الحاوي : ١٩ ص ٢٢٨ تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٣ شرح النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

مشروعاً بين دار الإسلام ودار الحرب بشرط ألا يكون ذلك على حساب المسلمين وفي صالح غيرهم . ولا تأبى قواعد الإسلام أن تقرر أن المعاهدات التي تنظم وضماً عاماً لا صلة له بالمتحاربين أساساً لا تتأثر بقيام الحرب .

وبذلك ظهر الخلاف بين الفقه الاسلامي والفقه الدولي في مسألة المعاهدات التجارية ، فإن مبدأ الاسلام هو الرحمة بالكافة واحترام الانسانية وتكريمها كما عرفنا . وأما الفقه الدولي فإنه يضيق على المدو المحارب منها أمكن ذلك ، ويحاربه اقتصادياً بقصد الوصول إلى أغراض الحرب بكافة الوسائل وتمجيز المدو عن الاستمرار في الحرب .

اثر الحرب في معاهدات الحياد :

اتهمنا إلى أن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بحالة الحياد المؤقتة إزاء حرب قائمة (١) ، وأما الحياد المؤبد أو الدائم فلا يتفق مع الوجهة الإسلامية القديمة إلا إذا كان حصلاً بماهدة مع المسلمين ، فقد يكون الحياد بدفع مال من المحايد ، وقد لا يكون معه مال وإنما القصد أن يأمن المسلمون جانب البلد المحايد . وقد أوردنا نموذجاً من معاهدات الحياد في الاسلام ،

(١) يلاحظ أن فكرة الحياد في رأي البعض فقدت كثيراً من قيمتها ، وطفت عليها فكرة جديدة أجدي لتحقيق صالح الجماعة ، وهي فكرة التضامن الدولي للمحافظة على السلم والامن الدوليين وقد برزت هذه الفكرة في عهد عصبة الامم في مواضع عدة . (راجع رسالة الدكتور حامد سلطان « تطور مبدأ الحياد » : ص ٣٣٤ أبو هيف ، المرجع السابق - ص ٦٨٣) . ويلاحظ أيضاً أن الاسلام لم يتبلور في عصره فكرة الحياد ، وإنما اتجه إلى تحقيق الفكرة المالية للشريعة وهي إقامة التعاون الانساني والاخاء العالمي على أساس ديني كي تتلاطم الشعوب وتلتقي على هدف واحد يتصاغر أمامه كل مبدأ حديث كفكرة التضامن الدولي الذي قلما يتحقق وقد اتهمنا سابقاً إلى أن نظام الحياد لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الامن الجماعي ، لانه مبدأ يخدم السلم ولكن في نطاق اقليمي .

ومضمونها ألا يبين المحايدين المسلمين ولا يبين عدوم عليهم سواء أكانت بالمشاركة فعلاً بقتال ، أم بدعم العدو بأموال لها فائدتها في القتال كإمداده بأخبار تحركات جيوش المسلمين أو بمساعدته بتقديم عـدد وآلات الحرب .

وعلى المسلمين أن يحترموا حالة الحياد ، إذ أن عدم احترامهم لذلك الحالة يتنافى مع مبدأ التزامهم بالوفاء بالعهود ، وبالمقابل على غير المسلمين أن يحترموا حياد البلاد المحايدين ، فلا يتخذوا إقليمه مثلاً مقرأً للتحصين والدفاع الحربي أو الاعتداء على الطرف المحارب .

وإذا أدخل البلد المحايدين بالتزاماته بمنع أي من المحاربين من القيام على إقليمه بعمل من أعمال الحرب ، أو بالامتناع عن تقديم أي مساعدة لمحارب تضر بالطرف الآخر كانت معاهدة الحياد عرضة للإلغاء .

وواجبات وحقوق الدولة المحايدة هذه تشبه ما هو مقرر في القانون الدولي حيث إن اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ نظمت للمحايدين واجباتهم وحقوقهم بما يدور حول فكرتين أساسيتين :

- أولاً - الامتناع عن الاشتراك في القتال لإحدى الدول المحاربة .
 - ثانياً - واجب الدول المحايدة في منع الاعتداء على إقليمها وسيادتها (١) .
- وإذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم مع وجود حالة حياد بالمعنى

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٥٣٩ ، ٥٤٢ بريجز : ص ١٠٣٣ وما بعدها رسالة الدكتور حامد سلطان (تطور مبدأ الحياد : ص ١١٦ ، ١٢٨) ، فؤاد شباط : ص ١٦١ - ١٦٢ أبو حيف طيبة ١٩٥٩ : ص ٧٥٥ وما بعدها . حافظ غانم : ص ٦٣٥ - ٦٤٠ . النظرية المعاصرة للحياد ، بحث الدكتور عائفة راتب في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١٩٦٢ : ص ٢٠٥ وما بعدها .

الحديث فإن تلك الحرب لا تؤثر على وضعهم تنفيذاً لالتزامات المعاهدة كما عرفنا سابقاً .

وهذا ما وجدناه في القانون الدولي حيث رأينا أن معاهدات الحياد الدائم لا تنقضي بقيام الحرب بين المتحاربين . وكذلك الأمر بالنسبة للحياد المؤقت ، على المتحاربين احترام حياد الدول المحايدة بحسب ما تقرره اتفاقيتا لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وإن كان ذلك الاحترام قد أهدر خلال الحربين العالميتين كما حصل من ألمانيا وغيرها باعتدائهم على حياد بلجيكا ونحوها ، فأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واعتدي على أموالهم وتبددت تجارتهم ، واكتووا بنار الحرب كعطف فيها (١) .



(١) راجع سفارلين : ص ٣٦٤ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ وما بعدها ، حافظ

الفصل الرابع

الأسرى والبحر المحرق والمرضى ولقبتلى

تمهيد : إذا نشبت الحرب تمخضت عنها نتائج كثيرة وآثار هامة : منها ما يتعلق بالأشخاص ومنها ما يتعلق بالاموال . فبالنسبة للأشخاص يجوز توجيه أعمال القتال ضدّهم بحسب ما يقرره القانون والشرعية . فإذا ما وجهت وسائل القتال نحو جيش العدو نجح عن ذلك بالضرورة عادة أن يقع في سلطة المتحاربين بعض أفراد من العدو يعتبرون أسرى حرب . وأسير الحرب عند فقهاء القانون الدولي : هو كل شخص يؤخذ لا لجرمة ارتكها ، وإنما لأسباب عسكرية (١) .

كذلك يوجد في ساحة المعركة حتماً مرضى وجرحى مازالت فيهم بقية من حياة ، وهناك قتلى أصبحوا جثثاً هامدة .

فما هو موقف الإسلام في شأن هؤلاء جميعاً ، وما هو التطور الحديث الذي آلت إليه معاملة هؤلاء الأصناف ، إذ أن الحرب شأنها الطبيعي في كل زمان أن تنجلي عن أسارى وجرحى وقتلى .

لذلك فإننا سنبحث هذه الامور بالتفصيل ، وذلك في مبحثين .

(١) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٣٠٨ ، بريجز : ١٠١٠ ص ١٠١٠ ، ويزلي : ص

المبحث الأول

واجبات المسلمين نحو أسرى الحرب

المطلب الأول — معاملة الأسير :

في قديم التاريخ كان الأسرى يذبحون أو يقدمون قرابين للكلمة . ثم صاروا يستمبدون ويتخذون رقيقاً للبيع والشراء (١) . وقد عامل الفرس أسرام بقسوة لا هوادة فيها ، فكانوا ضحية التنكيل والتعذيب والقتل والصلب . كذلك كان الإغريق يفعلون بأسرام (٢) . والعرب تأثروا في جاهليتهم بمادات مجاورهم ، فلم تكن معاملة الأسير عندهم تتصف بصفات الرحمة والانسانية . فلما جاء الاسلام ضرب القبح الممل في الرفق بالأسارى والرحمة بهم والعناية بشأنهم . فقد قال عليه الصلاة والسلام كما روى الطبراني في الكبير عن نبيه بن وهب (٣) في أسارى بدر : « استوصوا بالأسارى خيراً » (٤) . وقال أبو عزيز بن

(١) راجع ابنهناج - لوترباخت : ٢ ص ٣٠١ ، وزلي - ص ٦٣٥ ، أبو هيف : ص ٦١٨ .

(٢) انظر مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٦ .

(٣) هو نبيه بن وهب بن عثمان بن أبي طلحة البصري (الإصابة في تمييز الصحابة : ٦ ص ٢٣٢) .

(٤) منتخب كثر المال من مسند أحمد - ٢ ص ٣١٣ ، البداية والنهاية - ٣ ص ٣٠٦ والحكم في الحديث ليس لمجرد المفروعية ، بل للوجوب ، لأنه وارد بصيغة الأمر ، وكلمة الوصية إن كانت تستعمل في الإيجاب فادونه ، فلا نبراً من المهدة والمسئولية يميناً إلا بالترامها .

عمير (١) فيما رواه أحمد : مر بي أخي مصعب بن عمير (٢) ورجل من الانصار بأسرني فقال له : شد يدك به فان أمه ذات متاع . قال : وكنت في رهط من الانصار حين أقبلوا بي من بدر ، فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر ، لو صية رسول الله ﷺ إليهم بنا ، ما يقع في يد رجل منهم كسرة من الخبز إلا نفحني بها ، قال : فاستحي فأردها على أحدهم فإردها علي ما يمسيها (٣) . وبموجب هذا نص الفقهاء على أنه لا يجوز تمذيب الأسير بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب ؛ لأن ذلك تمذيب من غير فائدة . وقد روي أن رسول الله ﷺ قال في بني قريظة بعد ما احترق النهار في يوم صائف : ولا تجمعوا عليهم سر هذا اليوم وحر السلاح ، قتلوهم حتى يردوا (٤) .

وهذا يعطل ما يدعيه بعض الكتاب الغربيين من أن المسلمين كانوا يعاملون الأسرى معاملة ليست أقل قسوة من سابقهم (٥) . وقد استندوا في ذلك إلى آية في القرآن الكريم : « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز

(١) هو أبو عزيز بن حمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار العبدي اسمه ذرارة وله صحبة ومما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم اتفق أهل النوازي على أنه أسر يوم بدر .

(٢) هو مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ، القرشي ، صحابي ، شجاع ، من السابقين إلى الاسلام ، حمل اللواء يوم أحد فاستشهد سنة ٣ هـ ، وكان يلقب « مصعب الخير » .

(٣) بحم الروائد : ٦ ص ٨٦

(٤) شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٤ .

(٥) خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٧ .

حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ، (١) .
فقد نزلت هذه الآية بعد مشاورة الرسول ﷺ أصحابه في شأن أسرى بدر ، بسبب أنه لم يكن قد نزل تشريع دائم بالنسبة للأسرى ، فأشار الصحابة ماعدا عمر بأخذ الفداء منهم ، فنزلت الآية بماتب الله تعالى نبيه فيها على اتخاذ الأسرى قبل أن تقوى شوكة الإسلام ، وقبل أن يتم خذلان العدو وقهره (٢) . فبسبب نزول هذه الآية يدلنا على أن قتل المحاربين كان هو الشأن المطلوب في مبدأ قيام دولة الإسلام حتى يصفى المتظاهرون عليه ، ويتضاءل الخطر على الدولة الناشئة ، وإثلا يتجسس أحد على المسلمين . وليس الحكم المقرر في الآية تشريعا دائما يعمل به حينما تستقر الأمور وتسير في طريقها الطبيعي . وهذا شأن كل دعوة أو ثورة إصلاحية لا بد لظهورها من التمكين لها في الأرض وعدم الاستخذاء أو الاستضعاف أمام الأعداء . وإذا عرفنا أن عادة قتل الأسرى وتعذيبهم كان هو السائد لدى الرومان والفرس واليهود ، فلاذن يكون حكم قتل الأسرى إذا أريد الأخذ به ملاحظا فيه مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل في بادئ التشريع ، أو يكون ذلك لمجرد الامتنان والترغيب في الإسلام . وإظهار ما كان ينبغي أن يتبع بحكم المادة ، وفي نشوة الظفر والنصر ، لولا تسامح الرسول عليه السلام . وبناء عليه فكان الذي حدث مع ذلك هو الفداء ولم يحدث تقتيل للأسرى . فالعتاب من الله لرسوله هو في الظاهر وفي حالة من الضرورة لإيجاد جو من الرهبة نزول بزوال مقتضياتها ، فقبول الفداء إذن لا يخالف إرادة الله في الواقع بدليل نزول آية أخرى محكمة

(١) الأنفال : ٦٧ - ٦٨

(٢) تفسير الكشاف : ٢ من ٢٣ ، تفسير الرازي : ٤ من ٣٨٥ ، سنن البيهقي : ٦

من ٣٢١ ، ٣٢٤ مشكل الآثار للطحاوي : ٤ من ٢٩٣ .

تقرر مصير الاسرى : إما بالن عليم وإطلاق سراحهم أو بفاداتهم على مال أو نفس . قال تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١)

والخلاصة . أن آية الاثخان في الارض عتاب من أجل الاسر نفسه ولجرد الاسر قبل أوأنه ودون تحقق شرطه الذي هو الاثخان في عدو المسلمين وقهره طمعاً في عرض الدنيا . قال الامام الرازي : « إن المراد من هذه الآية حصول العتاب على الاسر لفرض أخذ الفداء ، وذلك لا يدل على ان أخذ الفداء محرم مطلقاً ، وإذن فلا تدل هذه الآية على جواز قتل الاسير ، ولا تنافي بينها وبين آية « فإما منا بعد وإما فداء » .

وفي التاريخ الاسلامي نجد ما يؤيد هذا الاستقرار التشريعي في الاسلام . فقد حاول عمر بن عبد العزيز معالجة مسألة الاسرى لا من المسلمين فحسب . ولكن من الروم أيضاً بما يدل على امتلاء قلبه بحب البشرية كما هو مقتضى تعاليم الاسلام ، فقد دخل في مفاوضات مع البيزنطيين للبحث في مسألة فداء المسلمين الأسرى الذين وقموا في الحملات التي وجهت في آسيا الصغرى طوال حكم الخلفاء السابقين (٢) .

هذه الانسانية والرحمة الحقيقية بالاسرى في ظل الاسلام حاكها القانون الدولي ، فقرر ضرورة التزامها ، وأوجب صيانة حياة الاسرى ، وأوصى بحسن معاملتهم بما تقتضيه الانسانية المتمدينة ، ونظم معاملتهم في لائحة لاهاي للحرب البرية سنة ١٩٠٧ (المواد ٤ - ٢٠) ، واتفاقية جنيف الثانية سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٩ ، ولم يعتبر الاسر إجراءً زجرياً ، بل تدبيراً احتياطياً لإزاء عدو مجرد من السلاح (٣) بعد أن كانت معاملة

(١) سورة محمد : ٤

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ - ٢٦٨ .

(٣) راجع بريجز : ص ١٠٠٨ - ١٠١١ ، أبو هيف : ص ٦١٨ حافظ غانم : ص

٦٠٣ المجلة الامريكية لقانون الدولي ، عدد ١٩٥١ م : ص ٤٧٢ ، ٦٧١ .

الأسرى بين الدول بشوهدا الكثر من القسوة المتعمدة أو الإهمال المؤذي ، ولم تشبع الدول بفكرة أن أسير الحرب ليس مجرماً حتى يعامل معاملة المجرمين إلا في أواخر القرن الثامن عشر^(١) .

وإذن فلا يصح لإنسان أن يستدل بملول آية : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى ... » السابق ذكرها ، لأنها عتاب من أجل الأسرى نفسه كما قلنا ولائها تتضمن تقرير الشأن الذي ينبغي أن يعامل به المحاربون ، وأن الأسرى يجوز قتالهم بحسب العرف القائم بين الأمم ، ولكن الإسلام لم يسلك هذا المسلك مع الأسرى بل ولم تمرض له الآية إظهاراً لميزة الامتثال من الله على عباده وترغيباً لهم في الإسلام ، مما يدل كما قلنا على أن إرادة الله الحقيقية هي عدم قتل الأسرى ، وأن موقف الإسلام من الأسرى قبل ثلاثة عشر قرناً موقف مثالي رائع قبل أن تأتي اتفاقية جنيف ونحوها التي ما زالت غير نافذة إلى الآن عند غالب الدول^(٢) .

المطلب الثاني — معتقلات أسرى الحرب :

بتأثير فكرة الإنسانية والشرف اللازمة في معاملة الأسرى يجب في القانون الدولي الاكتفاء بحجز الأسرى ، أو وضعهم تحت المراقبة مع العناية بهم ، حتى يقرر الإفراج عنهم في نهاية الحرب . ويجوز اعتقال الأسرى في أي مكان بأنحاء الدولة ، ويحسن أن يكون بعيداً عن السكان ، وأن يكون المكان مسوراً ، بشرط أن يكون محل الاعتقال صحيحاً يراعى فيه ما يراعى في أما كن إقامة جيش الدولة الأسيرة نفسها^(٣) .

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيئة : ص ٢٧٧ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنيئة : ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٣) انظر أوبنهايم — لوترباخ : ص ٢ ص ٣٠٥ قانون الحرب ، جنيئة : ص ٢٧٩ أبو

هيف : ص ٦١٨ وما بعدها .

وفي الإسلام نجد القرآن الكريم يأمر بشد الوفاق على من قدر عليه من العدو ، وهو كناية عن قيد الأسر ووقوع الاعتداء أسرى واستقرارهم في قبضة المسلمين^(١) . وهذا يدل على أن الأسير يجب أن يمنع من الفرار وذلك بحبسه ، ولم يكن المسلمون في صدر الإسلام ينظمون أماكن مخصصة للاعتقال أو الحبس ، وذلك بسبب بساطة الأوضاع حينئذ ، فكان يوضع الأسير إما في المسجد مؤقتاً حتى يبت في شأنه ، وإما أن يوزع الأسرى على أفراد المسلمين باعتبارهم أنهم متضامنون مع حكومتهم ، وهذا هو الغالب مع عموم الأمر بالوصية بهم خيراً ، والمسلم ينفذ التعاليم الملقاة إليه بسك الأحوال دون شطط ولا إهمال .

يدل لذلك حادثان مشهورتان : فقد روى البخاري ومسلم أن الرسول عليه السلام حبس في مسجد المدينة رجلاً من بني حنيفة ، يقال له : ثمامة بن أثال^(٢) سيد أهل اليمامة ، فربط بسارية من سواري المسجد^(٣) . وروى البيهقي أن سودة بنت زمعة^(٤) رأت في بيت النبي ﷺ في المدينة أبا زيد سهيل بن عمرو^(٥) أحد أسرى بدر مجموعة يداه إلى عنقه بحبل . فلم تملك نفسها أن توجه إليه الكلام قائلة : أي أبا زيد ! أسلمتم أنفسكم

(١) تفسير البحر المحيط : ٨ ص ٧٤ ، مذكرة التفسير الرابعة بسكية القرية بالازهر :

ص ٧٢ .

(٢) هو ثمامة بن أثال بن النعمان الهامي ، من بني حنيفة ، أبو امامة ، صحابي ، كان سيد أهل اليمامة ، له شعر ، قتل سنة (١٢ هـ) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٧ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٦ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ .

(٤) هي سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس ، من لؤي ، من قريش إحدى أزواج

النبي صلى الله عليه وسلم ، توفيت في المدينة سنة (٥٤ هـ) .

(٥) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس ، القرشي العاصري ، من لؤي ، خطيب قريش ،

وإحد سادتها في الجاهلية . أسلم يوم فتح مكة وهو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية . كان عمر

ابن الخطاب يخفى مواقفه في الخطابة ، مات بالطاعون في الشام سنة ١٨ هـ .

وأعطيتم بأيديكم ، ألا ميمّ كراماً ! ثم فرق محمد ﷺ الأسارى بين أصحابه ، وقال لهم : استوصوا بهم خيراً (١) .

وأسرى بدر كانوا قد حبسوا كلهم . روى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها قال : لما أمدى رسول الله ﷺ يوم بدر والأسارى محبوسون بالوفاق ، بات رسول الله ﷺ ساهراً أول الليل . فقال له أصحابه : يا رسول الله ، مالك لا تنام - وقد أسر العباس رجل من الأنصار - فقال رسول الله ﷺ : سمعت أنين عمي العباس في وثاقه ، فأطلقوه ، فسكت ، فنام رسول الله ﷺ (٢) .

وربط الأسير في هذه الوقائع لا يتنافى مع ما يقرره القانون الدولي من أنه لا يجوز تكبيل الأسير إلا في حالة الهياج العصبي ، إذ أن ربط الأسير في صدر الإسلام كان مجرد وسيلة لمنعه من الحرب ، لعدم تخصيص أماكن لهذا الغرض ، فكان ربط الأسير أمراً مؤقتاً حتى يتقرر مصيره سرعان ما تنتهي الحرب ، والحرب القديمة تنتهي عادة خلال فترة قصيرة ، ولو لم يفعل به كذلك لتمكن من الهروب بعد أسره ، كما حدث للأسير أن فر من حجرة عائشة . كما روى البيهقي ، فجاء النبي ﷺ فقال : يا عائشة أين الأسير ؟ فقالت : نسوة كن عندي فلهيني عنه فذهب ، فأرسل الرسول ﷺ في إثره العيون والأرصاد حتى عثروا عليه (٣) .

وهذا أمر جائز بين الدول في العصر الحاضر ، فللدولة أن تتخذ الاحتياطات اللازمة للحفاظ على الأسرى وعدم تمكينهم من الانتقام

(١) البداية والنهاية : ٣ ص ٣٠٧ سنن البيهقي : ٩ ص ٨٩ .

(٢) سنن البيهقي ، المرجع السابق .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٩ ، ٦ ص ٣٢٠ .

بالقوات التي كانوا منها ، فلها أن تضمنهم تحت المراقبة أو تمتثلهم في مدينة أو قلعة أو معسكر خاص (١) .

وأخيراً فإن الإسلام يقرر كل أوجه العناية بمتعقبات الأسرى وفق المصلحة العامة ، وبحسب كل ما يتطلبه القانون الدولي الحديث وأكثر من ذلك لأن أمر الرسول ﷺ : « استوصوا بالإسارى خيراً » أمر واجب للعموم ، والعموم يتناول جميع الأمكنة والأزمنة . فكل ما يتضابق منه الأسير في حدود الأسر يجب أن يرفع عنه ولا يبقى عليه كما في قصة المباس السابقة .

المطلب الثالث — القيام بأود الأسرى وكسوتهم ومحاكمتهم :

يجب على الدولة التي تحت يدها أسرى أن تقوم بأودهم من مأكل ومسكن وملبس ، وفي حالة عدم وجود اتفاق خاص بين المتحاربين يجب أن يعامل الأسرى من هذه الناحية على قدم المساواة مع قوات الدولة التي أسرتهم (٢) .

كما أنه يجوز محاكمة الأسرى على إخلالهم بالقواعد التي يلزم احترامها وهي جميع القوانين والأوامر السارية في جيش الدولة الآسرة ، والأسير حق الدفاع عن نفسه ، أو بواسطة محام من أي دولة (٣) .

هذا هو المقرر في القوانين الدولية الحديثة ، وكذلك فإن الإسلام

(١) القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف : ص ٦١٩ .

(٢) راجع ويزلي : ص ٦٣٨ بريبز : ص ١٠١١ أبو هيف : ص ٦٢٠ حافظ فاهم : ص ٦٠٣ ، فؤاد شباط : ص ٥٨٢ .

(٣) قانون الحرب والحياد ، جينينة : ص ٢٨٠ .

لا يخرج عن هذه القواعد ، بل هو أولى في ذلك لأنه دين الرحمة العامة بالمالين ^(١) .

ففي نصوص القرآن نجد الحض على إطعام الأسير ، قال الله تعالى في وصف المؤمنين : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً » ^(٢) ، والرسول عليه صلوات الله وسلامه أوصى أصحابه بإكرام أسرى بدر ، فكانوا يقدمونهم على أنفسهم في طيب الطعام كما مر معنا .

وفما أخرجه أحمد ومسلم أن ثقيفاً أسرت رجلين من أصحاب النبي ﷺ ، وأسر أصحاب النبي ﷺ رجلاً ^(٣) من بني عامر بن صعصعة ، فر به على النبي ﷺ ، فقال الأسير : علام أحبس ؟ ! فقال بجريرة حلقاتك . فقال : إني مسلم ، فقال النبي ﷺ : لو قتلها وأنت تملك أمرك لا فلتحت كل الفلاح ؛ ثم مضى رسول الله ﷺ فناداه أيضاً فأقبل فقال : إني جائع فأطعمني وظمآن فاسقني ؛ فقال النبي : نعم هذه حاجتك ثم فداهم بالرجلين اللذين كانت ثقيف أسرتها ^(٤) . وقد وقع ثمانية بن اثال أسيراً في أيدي المسلمين فاجاءوا به إلى النبي ﷺ ، فقال : أحسنوا لمساره ، وقال : « اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه ، وكانوا

(١) انظر مثلاً السكافي للكليني : ١ ص ٦٢١

(٢) الدر : ٨ - ١٠

(٣) هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري ، من بني عامر بن صعصعة فارس قومه وأحد فتاك العرب وشعراهم وساداتهم في الجاهلية ، أدرك الاسلام شيخاً ولم يسلم مات سنة ١١ هـ ، وعامر بن صعصعة هو ابن معاوية بن بكر من قيس عيلان ، من العدنانية ، جسد جاهلي ، بنوه بطون كثيرة .

(٤) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٦ .

يقدمون إليه ابن لقحة أي (ناقة حلوب) رسول الله ﷺ غدواً ورواحاً وبهذا يظهر أن الإطعام أمر مقرر لأجل النزاع فيه .

وبالنسبة لكسوة الأمري فإنها أمر مطلوب شرعاً أيضاً . روى جابر قال : « لما كان يوم بدر أتى بأسارى وأتى بالعباس ولم يكن عليه ثوب فنظر النبي ﷺ له قميصاً ، فوجد قميص عبد الله بن أبي (١) يقدر عليه فكساه النبي ﷺ إياه ، (٢) ، والختار عند الكثيرين أن الفعل في هذه الحالة للوجوب لأنه جهلت صفة فعله ﷺ ، فيكون للوجوب (٣) . وذلك لأنهم لم يجدوا قميصاً يصلح للعباس إلا قميص عبد الله لأن العباس كان طويلاً جداً .

ثم إنه لا يعقل أن الاسلام يهدر كرامة الانسان بتركه طاري البدن ، فهذا مما تأباه الطوائع ولا تستسيغه النفوس إذ لا يجوز النظر إلى المورات أصلاً . وفوق ذلك فالاسلام يحسن إلى الأسير بكافة الوسائل بدليل ما نقله إلينا التاريخ ، ورواه الطبراني في الأوسط أن ابنة حاتم الطائي (٣) وقمت في أيدي المسلمين ، وأنزات بمكان يمر به النبي ﷺ فتعرضت له ، وقالت : هلك الولد ، وغاب الرافد (تعني أخاها عدياً) فأمّن علي ، من الله عليك ! فقال : قد فعلت فلا تمجلي بخروج حتى تجدي من قومك من يكون لك ثقة حتى يبلغك إلى بلادك ، وأقامت حتى قدم رهط من قومها

(١) هو عبد الله بن أبي مالك بن الحارث بن عبيد الخزرجي ، المشهور بابن سلول ، وسلول جدته لايه ، من خزاعة ، رأس المنافقين في الاسلام ، كان سيد الخزرج في آخر جاهليتهم وأظهر الاسلام بعد وقعة بدر ثمة مات سنة ٩ هـ .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ١٠٨ البقي شرح البخاري : ١٥ ص ٢٥٧ .

(٣) راجع شرح الاسنوي : ٢ ص ٢٤١

(٤) هو حاتم بن عبد بن الله بن الحفرح الطائي القحطاني ، أبو عدي ، فارس شاعر ، جواد ، جاهلي ، يضرب المثل بجوده . مات في السنة الثامنة بعد مولد النبي صلى الله عليه وسلم .

فكساها رسول الله ﷺ ، وحملها ، وأعطاهما نفقة ، فخرجت منه^(١) .
والخلاصة كما قال أبو يوسف : « والاسير من أسرى المشركين لا بد
أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه »^(٢) . وليس من الإحسان إليه في
شيء تركه بدون كسوة تليق به .

وأما محاكمة الاسير بارتكابه بعض المخالفات فهو حق مقرر في
الإسلام أيضاً ، لأنه تحت سلطة الدولة ، وأصبح خاضعاً لسيادتها ، ولها
حق التصرف في شأنه بما تمليه المصلحة العامة ، فأولى من ذلك محاكته
لرد الحقوق إلى أربابها أو لاستئصال جذور الفساد في بلاد الإسلام .

المطلب الرابع — إكراه الاسرى على الإدلاء بالأسرار العسكرية:

الاسير يشعر بحنان نحو وطنه وبلاده ، ويهتم لمصالح أمته ، ويفضل
قومه على غيرهم ، ولما يخونهم أو ينقل أخبارهم وأسرارهم إلى عدوهم .
وكما أن الاسير المسلم لا يرخص له في إباحة أسرار المسلمين وإن عذب
وضرب^(٣) ، كذلك غير المسلم لا تسمح له دولته في الإدلاء بمعلومات
يستفيد منها غير قومه ، فلا يفيد استعمال الضغط والإكراه معه لإفشاء
شيء من الأسرار الحربية كالدلالة على مكان قائد الجيش أو تركز قواته
أو مخايب الأسلحة أو مواطن الضعف عنده .

وإذا كان الغالب هو عدم الاستفادة من أخبار الاسير نحو قضايا

(١) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٥ .

(٢) الحراج : ص ١٤٩ .

(٣) اختلاف الفقهاء لطبري ، تحقيق الدكتور شخت : ص ١٩٦ وما بعدها

دولته ، إذ من أمثال العرب : « أكذب من أخيد الجيش » . فهل يجوز إكراهه على الإدلاء بمعلومات تفيد المسلمين ؟ في ضوء عمومات الأدلة الشرعية في الإسلام التي توصي بالإحسان إلى الأسير نرى عدم جواز إكراه الأسير على الإدلاء بالأسرار العسكرية لدولته . قال الإمام مالك رحمه الله عندما سئل : أيعذب الأسير إن رجي أن يدل على عورة العدو ؟ فقال : ما سمعت بذلك .

أما ماورد من جواز ضرب الأسير فهو محمول على واقعة مخصوصة ، ففي غزوة بدر — كما يروي مسلم — أخذ المسلمون غلاماً أسود لبني الحجاج كان مع روايا قریش ، فكان أصحاب رسول الله ﷺ يسألونه عن أبي سفيان وأصحابه ، فيقول : مالي علم بأبي سفيان ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف ، فإذا قال ذلك ضربوه ، فقال : نعم أنا أخبركم ، هذا أبو سفيان ، فإذا تركوه فسألوه ، فقال : مالي بأبي سفيان علم ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف في الناس . فإذا قال هذا ضربوه ، ورسول الله ﷺ قائم يصلي . فلما رأى ذلك انصرف وقال : والذي نفسي بيده لتضربوه^(١) إذا صدقكم وتتركوه إذا كذبكم^(٢) .

أجيز ضرب الأسير هنا لما تحقق المسلمون من كذب الغلام عليهم ، وأقرهم الرسول ﷺ على ذلك لعله يكذب الغلام عند الضرب وصدقه

(١) قال بعض شراح الحديث : حذف النون في الأصلين (تضربوه وتتركوه) بغير ناصب ولا جازم إذ هو لغة من لغات العرب . ونحن نقول : إن القائلين منصوبان بأن مقدرة تقديره : لأن تضربوه لأن الرسول عليه السلام لا يتكلم بلفظ شاذة .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٥ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٨ ، سنن البيهقي

عند الترك . وهذا من معجزات النبوة^(١) التي لا تتأتى لغير النبي ؛ إذ لا يعلم أحد بما في قلوب الناس . فيعد إجازة ضرب الأسير في هذه الحالة وارداً في واقعة خاصة وعلى سبيل الاستثناء لدرء الخطر عن المسلمين في أول لقاء مع كفار قريش ، ثم لأنها كما علمنا تبين فيها كذب الأسير وخداعه ، فليس هذا الضرب المحمول على التهديد كان أمراً مبتدأ به بمجرد الأسر ، هذا ما قاله بعض شراح الحديث ، ونحن نرى أن هذه القصة واردة الاستنكار والانكار على ضرب الأسير ، كما هو واضح ، بدليل أن الرسول ﷺ تجوز في صلاته حين رأى ضرب الغلام ، وما فعل ذلك إلا لأمر يستحق المبادرة إلى تغييره .

وعلى فرض أنه لم يقل أكثر من أنهم يضربون الغلام إذا صدقهم ويتركونه إذا كذبهم : فمجرد هذه الكلمة قد ينطوي على معنى النكير كأنه يقول : إن ضرب الأسير لا يصادف موضعه أبداً ولعل ثمرته أن يضر ولا ينفع . أو أن ذلك للمقابلة بأمثل لقوله تعالى : « ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » .

إذن لا يجوز تمذيب الأسير للحصول على أسرار عسكرية ، وهذا الحكم مقرر في القانون الدولي ، فلا تجوز اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ للدولة المحاربة استعمال الضغط على الأسير للحصول على معلومات تفيدها في عملها العسكري ضد دولته ، وحددت المعلومات التي يمكن أن تطلبها إليه ، وهي الإدلاء باسمه ولقبه ورتبته العسكرية ، ورقم تحقيق شخصيته في الجيش وتاريخ ميلاده^(٢) .

المطلب الخامس - تقرير مصير الأسرى :

بينت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص أن أسير الحرب يعتبر

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٦ .

(٢) راجع بريجز : ص ١٠١٢ ويزلي : ص ٦٣٨ قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٧٩ .

أسير الدولة ، لا أسير الشخص أو الوحدة العسكرية التي أخذته^(١) .
كذلك الشريعة الإسلامية تعتبر الأسير للدولة ، فهو في جماعة المسلمين^(٢) ،
ولولي الأمر أو نائبه أن يتصرف فيه بأحد أمور بحسب المصلحة ، ويجتهد
في تعرف وجوه المصلحة بما يحقق النفع العام^(٣) . قال الكمال بن الهمام
وغيره : « وليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه
إلى الإمام .. »^(٤) .

والأشخاص الذين يقومون في قبضة الدولة عموماً بسبب الحرب بحسب
ما قرره الفقهاء المسلمون : إما أسرى أو سبي أو عجزة .
فلا أسرى : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون
بأسرهم أحياء .

والسبي : هم النساء والأطفال .
والمعزة : وهم كالشيوخ القانين والزمنى والممي والمقمن ، وفي حكمهم :
الرهبان وأهل الصوامع .
فما هو حكم كل من هؤلاء .
١ — السبي : يعرف حكم السبي يبحث الأحوال التي قد يتعرضون
لها وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء .

-
- (١) انظر اونهايم — لوترباخ : ٢ ص ٣٠٢ وما بعدها ، بريجز : ص ١٠١١ ،
ويزلي : ص ٦٣٥ ، أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٩ .
(٢) إلا أن المعروف في أول أمر الإسلام أن الأسر كان يختص بأسيره كافي قصة قتيل
أسيري عبد الرحمن بن عوف (أمية بن خلف وابنه) ، وقصة ابن مسعود في اشتراكه مع
عمار وسعد بأخذ أسيرين يوم بدر . وبعد ذلك قررت آية الفنائم « وأعدوا أنما خنتم من شيء »
الآية أن الأسير حق لجماعة الإسلامية .
(٣) انظر المغني : ٨ ص ٣٧٧ زاد المساد : ٢ ص ٦٦ الاموال : ص ١٠٦ ، ١٣٥
الاحكام السلطانية للباوردي : ص ٤٧ .
(٤) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ المبسوط : ١٠ ص ٦٤ الام : ٤ ص ١٩٩ المحرر :
٢ ص ١٧٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ .

أ - القتل : إذا وقع بعض النساء أو الصبيان في أسر المسلمين فلا يجوز قتلهم باتفاق العلماء المسلمين ، سواء أكانوا من أهل الكتاب أو من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبدية الاوثان^(١) . ولكن الماوردي يذكر عن الشافعي أنه يجوز قتل النساء إذا كانوا من قوم ليس لهم كتاب وامتنع عن الإسلام^(٢) . ونحن نرى أن هذا تخصيص للأدلة بدون مخصص ، فإن النهي عن قتل النساء والولدان ثابت عمومياً ، روى ابن عمر رضي الله عنهما - فيما أخرجه الجماعة إلا النسائي - أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان^(٣) . فمن قتلهم ضمن قيمتهم عند الشافعية^(٤) .

فإن اشترك النساء والذراري في القتال مع قومهم بالفعل أو بالرأي جاز قتلهم في أثناء القتال وبعد الأسر عند جمهور الأئمة^(٥) ، وخالف الحنفية في حالة القتل بعد الأسر فلم يميزوا قتل المرأة والأعمى والصبي والمعتوه الذي لا يعقل ، لأن القتل بعد الأسر بطريق العقوبة وهم ليسوا من أهل العقوبة . فأما القتل في حالة القتال فلدفع شر القتال ، وقد وجد الشر منهم ، فأبيح قتلهم فيه لدفع الشر ، وقد انعدم الشر بالأسر^(٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ١٩٣ الخراج : ص ١٩٦ البدائع : ٧ ص ١٠١ الام : ٤ ص ١٧٦ المهذب : ٢ ص ٢٣٣ المدونة : ٣ ص ٦ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية لأبي يعلى : ص ١٢٧ البحر الرخار : ٥ ص ٤٠٦ الميزان : ٢ ص ١٧٥ .

(٢) الاحكام السلطانية : ص ١٢٩ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٤) انظر الام : ٤ ص ١٧٦ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ بيجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٠ .

(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ الام : ٤ ص ١٥٧ اختلاف الفقهاء : ص ٩ المحلى : ٧ ص ٢٩٧ الميزان : ٢ ص ١٧٥ رجة الامة بهامشه : ٢ ص ١٦٢ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البدائع : ٧ ص ١٠١ .

وأما الجمهور فيقولون : العلة في قتال الأعداء هي المقاتلة فإذا وجدت من أي فرد منهم فيجوز قتلهم وقتلهم . ومن قال : إن العلة هي الكفر كالشافعية أجاز قتل النساء والصبيان إذا قاتلوا بما روى ابن عباس رضي الله عنه - فيما أخرجه أبو داود في المراسيل ووصله الطبراني في الكبير - أن النبي ﷺ مر بامرأة مقتولة يوم حنين ، فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل : أنا يا رسول الله غنمتها فأردفتها خلفي ، فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى سبني أو إلى قائم سبني لتقتلني فقتلتها . فقال النبي ﷺ : ما بال النساء ، ما شأن قتل النساء (١) . فهذه امرأة أسيرة حاولت قتل أسرها فجاز قتلها عند بعض المالكية وبعض الشافعية (٢) ووجب ذلك عند الجمهور دفاعاً عن النفس وهو ما عبر عنه الفقهاء بدفع الصائل (٣) ، ويدل لذلك أيضاً : أنه يجوز قتل النساء المسلمات إذا قاتلن ، فكذلك يجوز قتل غير المسلمات بالأولى (٤) .

ونحن نقول : يجوز قتل السبي في أثناء القتال فقط لوجود العلة المبررة . أما بعد الأسر فلا يجوز لقوله تعالى « فإما مناً بعد وإما فداء » وهذا وارد في بيان حكم المقاتلة فأجدر أن يكون لغيرهم الذين حرم قتلهم .

وهذا يتفق مع ما يقرره القانون الدولي حيث يجيز توجيه أعمال القتال نحو قوات جيش الدولة النظامي ، الرجال منهم والنساء، سواء أكانوا

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٦ ، الروضة الندية :

٢ ص ٣٣٩ .

(٢) وينبغي عند الشافعية أن يدفع الشخص من نفسه بالآخف فالآخف .

(٣) راجع بحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء الاستاذ محمد سلام مذكور المنشور في

مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ ، العدد الاول : ص ١٢٨ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ المذهب : ٢ ص ٢٣٣ .

مجندين إجبارياً أو عن طريق التطوع^(١). وكل من يجوز قتله يجوز أخذه أسيراً كما مر معنا^(٢).

ب - الرق :

إذا لم يجز قتل السبي بعد الأسر فإن المالكية يرون أن الإمام يخير حيثئذ بين الاسترقاق والعتق والفداء^(٣). وقال الحنفية : يسترقهم الإمام^(٤). وقال الشافعية والحنابلة والزيدية والشيعة الإمامية : يصيرون أرقاء بنفس الأسر ويقسمون مع الفنائم^(٥) ، وذلك لأن النبي ﷺ كان يقسم السبي كما يقسم المال . وقد حكم سعد بن معاذ — فيما أخرجه البخاري ومسلم — بسبي ذراري بني قريظة^(٦) ، وفي حكم السبي عند هؤلاء : المجانين والمعيبد ولو مسلمين^(٧).

وارفاق السبي كان معاملة بالمثل ؛ لأن أصل مشروعية الرق في الإسلام كان على أساس تقرير الواقع الذي كان موجوداً قبل الإسلام^(٨). لذلك فنحن نؤيد القول بأن إرقاق السبي راجع لاختيار الإمام ،

(١) قانون الحرب ، سامي جنية : ص ١١٠ .

(٢) راجع بريجز : ص ١٠٠٩ .

(٣) المدونة : ٣ ص ٩ حاشية المدوي : ٢ ص ٨ القوانين الفقهية : ص ١٤٨ الخطاب : ٣ ص ٣٥٩ .

(٤) شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٩ الخراج : ص ١٩٤ البدائع : ٧ ص ١١٩ البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ .

(٥) معنى المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٥ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٦ المحرر : ٢ ص ١٧٢ البحر الرائق : ٥ ص ٤٠٦ الفرح الرضوي : ص ٣٠٩ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ أسنى المطالب : ٢ ص ٣ من باب الجهاد .

(٦) المعني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٦٦ سنن البيهقي : ٩ ص ٦٣ .

(٧) بيجرمي الخطيب : ٤ ص ١٣٠ المغني : ٨ ص ٣٧٥ .

(٨) الوحي المحمدي : ص ٢٤٤ تاريخ التفرغ الاسلامي ومبادئه للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٤٣ .

وليس يسترق أحد بمجرد الأسر بدليل ما روي البخاري ومسلم من فعل الرسول ﷺ حين أغار على بني المصطلق ، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم^(١) . فالسي كان بإرادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وليس أمراً حتماً يحصل نتيجة لنفس الأسر . والحكمة من جواز السي هو أنه قد يبقى النساء والأطفال بعد الحرب بلا عائل يعولهم ولا قدرة لهم على الكسب ، فيكون من الأفضل لهم أن يكونوا في رعاية الفاتحين مع وجود أمل كبير بعثهم أو بمبادلتهم بأسرى المسلمين ، فضلاً عن مراعاة أن السي كان مبنياً في الإسلام على أساس المعاملة بالمثل عند الأمم الأخرى ، فقد كان الأسر عند الرومان سبباً للوقوع في الرق بحسب قانون الشعوب^(٢) . والخلاصة أن الإسلام خارب الرق وضيق نطاقه وقصره على أسرى الحرب الصادلة معاملة بالمثل ، ومع هذا فقد أوصى بهم خيراً وحث على عتقهم كما سيأتي بيانه .

ح - المن :

يجوز المالكية أن يمن الإمام على السي بإطلاق سراحهم إلى بلادهم بدون مقابل^(٣) . وكذلك الشافعية والحنابلة يجيزون لولي الأمر المن على السي ، ولكن بشرط استئابة أنفس الفاتحين إما بالمفو منهم عن حقوقهم أو بمال يعوضهم من سهم المصالح ، فإن كان المن عليهم لمصلحة عامة جاز

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٦ التسطلاني : ٦ ص ٣٤٩ ، نيل الاوطار :

٧ ص ٢٣٢ .

(٢) راجع مدونة جوستينيان في الفقه الروماني : ص ١١ ، ٣٠ ورسالة عوارض الاملية

للككتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٣) القوانين الفقهية : ص ١٤٨ .

أن يموضهم من سهم المصالح ، وإن كان لأمر يخصه عاوض عنهم من مال نفسه . ومن امتنع من الفاغين عن ترك حقه لم يجبر^(١) .

وأما الحنفية : فإنهم لا يجيزون المن مطلقاً حتى لا يمود السي حرباً على المسلمين ، لأن النساء يقع بهن النسل ، والصبيان يبلغون فيصيرون حرباً كذلك^(٢) .

ونحن نرى جواز المن على السي لعموم آية « فلما منا بعد وإما فداء » ، والرسول صلوات الله وسلامه عليه بمدقمة سي هوازن بجنين جاء وفودهم مسلمين ، فذكروه حرمة رضاعه فيهم من ابن حليمة فرد إليهم سبيهم من النساء والأطفال ، بعد أن استطاب نفوس الفاغين كما روى البخاري وأبو داود والطبراني^(٣) . وقد من رسول الله ﷺ بعد بدر على سي أهل اليمن بلا فدية ولا مال^(٤) . وأما أن الرسول ﷺ طيب نفوس الفاغين في سي هوازن ، فهذا منه تربية للمسلمين في حال ضعف الإيمان على وفق ما تقتضيه حكمة الإسلام ورحمته العامة ، أما في الواقع فإن مسألة المن على السي أو الأسرى أمر متعلق بالمصالح العامة للمسلمين التي يتولاها ولي الأمر بدليل ما نص عليه القرآن « فلما منا بعد وإما فداء » .

(١) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٩ الاحكام السلطانية لابن علقم : ص ١٢٨ .

(٢) راجع تبين الحقائق للزيلعي ٣ ص ٢٤٩ فتح القدير : ٤ ص ٣٠٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٧٢ .

(٣) صحيح البخاري : ٥ ص ١٥٤ سنن أبي داود : ٣ ص ٨٣ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٨٧ .

(٤) الاموال : ص ١٢٠ .

وسوف يأتي مناقشة أدلة الحنفية في تحريم المن على الأسرى عموماً .

د - الفداء :

المالكية كما رأينا وكذا الإباضية : يجيزون لولي الأمر أن يفادي بالسي من نساء أو صبيان ، ولكن بالنفوس دون المال عند المالكية ، وبالمال أيضاً عند الإباضية^(١) . وكذلك الشافعية يرون جواز المغادة على مال أو أسرى من المسلمين في أيدي قومهم بمد تمويض الغانين عنهم من سهم المصالح ، وقد جوزوا الفداء على المال باعتباره بيعاً ، والامام يبيع الغنيمة للعدو ، ويكون مال الفداء مغنوماً مكان السي ، فيوزع على الغانين فلا يحتاج ذلك إلى استطابة نفوسهم من سهم المصالح .

ولكن الشافعي رحمه الله استثنى الاطفال إذا سبوا ، وليس معهم أحد من آبائهم وأمهاتهم ، فإن الطفل إذا لم يكن معه أبواه أو أحدهما فحكمه حكم أهل الإسلام^(٢) . وهذا هو رأي الظاهرية والاوزاعي والمزني ، غير أنهم لم يفصلوا إذا كان مع الصغير أحد آبائه أم لا ، فلا يفدي الصغير عندهم وإن كان معه أبواه جميعاً ، لأنه قد لزمه حكم الإسلام بصيرورته في ملك المسلمين ، فهو وأولاد المسلمين سواء^(٣) .

ودليل الشافعية على جواز الفداء أن رسول الله ﷺ سبى نساء بني قريظة وذرائعهم ، فباعهم من المشركين فاشتري أبو الشحم اليهودي أهل بيت عجزوز وولدها من النبي ﷺ ، وبعث رسول الله ﷺ بما بقي

(١) المدونة : ٣ ص ٩ ، الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٠ ، العقد المنظم للحكام :

٢ ص ١٨١ شرح النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣٣٢ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٩ .

(٣) المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، الام : ٤ ص ١٩٨ ، الاموال : ص ١٢٤ .

من السبايا أعتاقاً ، ثلثاً إلى تهامة ، وثلثاً إلى نجد ، وثلثاً إلى طريق الشام ،
فبيعوا بالخليل والسلاح والإبل والمال ، وفيهم الصغير والكبير (١) .

وأما الخنفة والحنابلة : فانهم لا يجيزون الفداء بالسي على مال ، ولا على
أسرى من المسلمين في أيدي قومهم . وقد ادعى الخنفة أن هذا باتفاق الأئمة
الأربعة ، وذلك لتوالد النساء وبلوغ الصبيان فيصبحون حرباً على المسلمين ،
وأيضاً فإن الغنائم تطلق حقهم بنفس السي فلا تجوز الماوضة عليه ،
ولأنه لو جاز الفداء لجاز المن عليهم كالبالغين ، ولأن السي يصير
مسلماً بإسلام سايه ، فلا يجوز رده إلى المشركين (٢) ، إلا أن الخنفة
أجازوا المفاداة إذا اقتضت الضرورة ذلك . قالوا : لا بأس بالمفاداة بالصبيان
إذا سبوا وكان معهم الآباء والأمهات لأنهم تبع للأبوين ، فلا يصيرون
مسلمين وإن حصلوا في دارنا ، فأما إذا سبي السي وحده وأخرج إلى
دار الإسلام ، فانه لا تجوز المفاداة به بعد ذلك ؛ لأنه صار محكوماً له
بالإسلام تبعاً للدار (٣) .

قال القاضي أبو يعلى : هذا (أي عدم جواز المفاداة على مال أو أسرى)
ظاهر كلام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه (٤) في الصغير يسبي ، هل

(١) الام - ٧ - ٣٣٢ .

(٢) حاشية ابن عابدين - ٣ - ٣١٦ مخطوط طوالمح الانوار للسندي : ٨ ق ٦٨

الفتي - ٨ - ٣٧٦ أحكام أبي يلى - ١٢٨ .

(٣) شرح السير الكبير - ٣ - ٢٨٥ الفتاوى الهندية - ٢ ص ٢٠٧ ، المحيط -

٢ ق ٢٣١ .

(٤) هو بكر بن محمد التيسابوري الاصل ، كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه . وعنده

مسائل كثيرة معها من أبي عبد الله (راجع طبقات الحنابلة) .

يفادى به ، وهو مع أبويه وهو على دينهم ؟ قال : لا ، وإن كان على دينهم ، ولا يفادى بهم وهم صفار يطمع أن يموت أبواهم وهم صفار ، فيكونون مسلمين . فقد نص على المنع في الصبيان ، وحكم في النساء كذلك ، لا شترأ كههم في المعنى (١) .

هذا ما قرره القاضي أبو يسى الحنبلي ، ثم وجدت في كتاب المغني لابن قدامة أن الإمام أحمد منع من فداء النساء بالمال ، لأن في بقائهن تعريضاً لهن للإسلام ، لبقائهن عند المسلمين ، وجوز أن يفادى بهن أسارى المسلمين ، لأن النبي ﷺ فادى بالمرأة التي أخذها من سلمة بن الأكوع ، ولأن في ذلك استنقاذ مسلم متحقق إسلامه فاحتمل تقويت غرضية الإسلام من أجله ، ولا يلزم من ذلك احتمال فواتها لتحصيل المال في قول أحمد : يمنع الفداء بالمال (٢) . يفهم من هذا أن في مذهب أحمد روايتين في مفاداة النساء . ونحن نرى ضرورة القول بمقتضى الرواية التي في المغني عن أحمد ، بدليل مفاداة الرسول ﷺ أسرى مسلمين بامرأة . أخرج مسلم ورواه أبو داود وابن ماجه عن إياس بن سلمة بن الأكوع (٣) قال : حدثني أبي ، قال غزونا فزاره علينا أبو بكر ، فرسنا (٤) ثم شن الغارة فورد الماء ،

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى - ص ١٢٧ .

(٢) المغني - ٨ ص ٣٧٦ .

(٣) هو إياس بن سلمة بن الأكوع ، ذكره ابن عبد البر في الصحابة وقال : مدح النبي صلى الله عليه وسلم به . قال ابن حجر : وفيه نظر .

(٤) الثمرين : التزول آخر الليل .

فقتل من قتل عليه وسبى ، وأنظر إلى عنق^(١) من الناس فيهم الذراري^(٢) ، فخشيت أن يسبقوني إلى الجبل ، فرميت بسهم بينهم وبين الجبل ، فلما رأوا السهم وقفوا فجثت بهم أسوقهم ، وفيهم امرأة من بنى فزارة عليها قشع من آدم^(٣) معها ابنة لها من أحسن العرب فسقتهم ، حتى أتيت بهم أبا بكر ، فنقلني أبو بكر ابنتها فقدمنا المدينة وما كشفت لها ثوباً ، ثم لقيني رسول الله ﷺ من الغد في السوق ، فقال لي : يا سلمة ، هب لي المرأة لله أبوك ، فقلت : هي لك يا رسول الله ، فوالله ما كشفت لها ثوباً ، فبعث بها رسول الله ﷺ إلى أهل مكة ، ففدى بها ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة^(٤) . ففي هذا الحديث الصحيح جواز فداء الرجال بالنساء ، وهي سنة قائمة عن الرسول ﷺ وهذا ما نرجحه . قال أبو عبيد : وكلهم يرى أن يفادى الرجال بالنساء بعضهم ببعض^(٥) . أما المفاداة بالصبيان فلأنى أرجح جوازها أيضاً لمعوم الأدلة في إجازة الفداء : « فلما منّا بعد وإما فداء » ، ولأن الصبيان قسم السبي وليس هناك موجب للتفرقة بينهم وبين النساء وقد أجاز الرسول عليه الصلاة والسلام مبادلة الأسرى بالسبي من الأطفال والنساء .

أما اعتبار كون الصبيان مسلمين تبعاً للدار إذا لم يكن معهم أحد آبائهم كما قال الشافعي ، أو حال موت أحد آبائهم إذا كانوا معهم كما قال أحمد والخفنية^(٦) . فهذا أمر تقديري من قبل الفقهاء لا دليل عليه من

(١) أي جماعة .

(٢) أي النساء والصبيان .

(٣) أي بساط من جلد .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ٦٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٨٦ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٥) الاموال : ص ١٢٠ ، ١٢٤ .

(٦) الاحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٢٩ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣٥ .

السنة ، وهو يتنافى مع أصل ضرورة قبول الاسلام عن طوعية واختيار ، وأن الاكراه على الدين ممنوع ولو من طريق غير مباشر . وقد فرغنا من تقرير هذا الاصل وأقمنا البرهان الساطع على اتفاقه مع روح الاسلام وحقيقة دعوته ، وإذن فانه يجوز الغداء بالصبيان مطلقاً .

٢ - العجزة ومن في حكمهم

إذا وقع في الاسر بعض ضعفة العدو كالشيخ الهرم والزمن ، أو كان ممن تخلى من الرهبان وأصحاب الصوامع ذكوراً أم إناثاً شيوخاً أم شباناً ، فإن كانوا يعدون المقاتلة برأيهم ويحرضونهم على القتال جاز قتلهم عند الظفر بهم ، وكانوا في حكم المقاتلة بعد الأسر . وهذا متفق عليه بين الأئمة ، إذ أن الرأي في الحرب أبلغ من القتال ؛ لأنه هو الأصل ، وعنه يصدر القتال .

فان لم يخاطبوا في رأي ولا تحريض فعند الجمهور : لا يقتلون إذ أن القاعدة عندم أن كل من لا يحل قتله في حال القتال لا يحل قتله بعد الفراغ من القتال . وعند الشافعية قولان : الأظهر أنه يجوز القتل لمعوم الآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ، وأن الإمام قد يرى قتلهم لمصلحة ، والثاني من القولين لا يجوز القتل لما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ليزيد بن أبي سفيان (١) وعمرو بن الماص وشرحبيل بن حسنة (٢)

(١) هو يزيد بن صخر (أبي سفيان) بن حرب ، الأموي ، أبو خالد ، أمير . صحابي من رجالات بني أمية شجاعة وحزماً ، أسلم يوم فتح مكة . وهو أخو معاوية الخليفة توفي في دمشق بالطاعون وهو على الولاية ، سنة ١٨ هـ .

(٢) هو شرحبيل بن عبد الله بن المطاع بن الطريف ، الكندي ، حليف بني زهرة ، صحابي ، من القادة ، يعرف بـ شرحبيل بن حسنة (وهي أمه) أسلم بمكة ، أحد الاسراء في فتح الشام توفي سنة ١٨ هـ .

لما بعثهم إلى الشام : لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ ، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم على الصوامع فدعوم وما حبسوا له أنفسهم . ثم إن هؤلاء لا نكابة لهم في المسلمين فلا يجوز قتلهم بالكفر الأصلي كالنساء^(١).

ونحن نرجح القول بعدم جواز قتل هؤلاء المعجزة ، إذ لا معنى لقتلهم بدون سابق جريرة ارتكبوها أو لإضرار بالمسلمين ، فلما زبأ بالإسلام أن يجوز قتل أحد بدون حق . ولا بد من مراعاة الأصل في مشروعية القتل ، وهو إنما يكون في حق من به نكابة المسلمين ، وهؤلاء المعجزة لا نكابة منهم غالباً .

وإذا كان الراجح عدم جواز قتل المعجزة ومن في حكمهم ، فهل يسبون كالنساء والولدان ؟

لا يجوز الحنابلة سبهم ، لأن قتلهم حرام ولا نفع في اقتنائهم^(٢) . والشافعية والحنفية والزيدية يرون استرقاقهم لجواز قتلهم عند الشافعية ، ولأنهم كالنساء عند الحنفية والزيدية^(٣) .

وأما المالكية : فكذلك يجوزون سبي المعجزة ، ولكنهم يمنعون سبي الرهبان لقول أبي بكر لأحد قواد جيوشه إلى الشام : « إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له ... » قال الباجي : يريد الرهبان الذين حبسوا أنفسهم عن

(١) راجع لما سبق البدائع : ٧ من ١٠١ ، تبين الحقائق : ٢٤٥ ص ٣ ، بداية المجتهد : ١ من ٣٧١ ، مفتي المحتاج : ٤ من ٢٢٣ ، المذهب : ٢ من ٢٢٣ ، كشاف القناع : ٣ من ٣٨ أحكام أبي يعل : ١٢٧ ، البحر الزخار : ٥ من ٤٠٦ .

(٢) المفتي : ٨ من ٣٧٥ .

(٣) مفتي المحتاج : ٤ من ٢٢٣ ، حاشية الفرقاوي : ٢ من ٢٩٤ الباجوري : ١٧٢ ص ٢٠ ، المسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البحر الزخار : ٥ من ٤٠٦ .

مخالطة الناس ، وبناء عليه قالوا : لا يؤسر الراهب ولا يقاتل بخلاف غيره (١) .

ورأينا في هذا الموضوع هو عدم القول بسي المجزة ومن في حكمهم من الاعتداء ؛ إذ لم يرد ذلك عن الرسول ﷺ ، وقياس الشافعية سبهم على جواز قتلهم منقوض بما سبق أن رجحناه وهو عدم جواز قتلهم . وقياسهم على النساء غير صحيح لاثب الاصل في الانسان الحرية والرق عارض ، ولا يثبت ذلك إلا بدليل ناهض قوي ولم ينهض الدليل الآن . والمعنى الذي منع به سي الرهبان عند المالكية وهو (حبس أنفسهم عن مخالطة الناس) قائم في المجزة ، إذ المجز حبس طبيعي يمنع الشخص من سلامة التفكير غالباً ، وإن كان يخاطب الناس في الظاهر ، والمعبرة في الاشياء بالمعاني .

وما تقرره من عدم جواز سي هؤلاء لعدم تعرضهم لاعمال القتال يتفق من حيث المبدأ مع ما تقرره اتفاقية جنيف الاخيرة سنة ١٩٤٩ من أن الاطباء والمرضى ورجال الدين الذين تجدهم الدولة الحاربة فيما تأسره من مراكب المستشفيات باختلاف أنواعها لا يجوز التعرض لهم ، ولا يجوز أخذهم أسرى حرب ، لقيامهم بخدمات انسانية نحو المرضى والجرحى لكلا الطرفين المتحاربين (٢) .

٣ - الأسرى في اصطلاح الفقهاء :

الاسرى عند فقهاءنا : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء . والاسر مشروع في الإسلام بدليل قوله تعالى : « وخذوهم واحصروهم » (٣) وبقوله تعالى : « فشدوا الوثاق » (٤) وهو

(١) حاشية الدسوقي : ٢ من ١٦٣ منح الجليل : ١ من ٧١٥ ، الحربي الطبعة الثانية :

٢ من ١٣١ الزرقاني على الموطأ : ٢ من ٢٩٥ . المنتقى : ٣ من ١٦٧ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ٢٧٥ .

(٣) التوبة : ٥ .

(٤) سورة نمل : ٤ .

كناية عن الأسر ، والأسر في حرب المسلمين قليل ، لأن المسلم لا يأسر عدوه إلا في نهاية المعركة إما في أثنائها فنادر والأسير عالة على الأسر ، وضغث على إبالة . والأسر قد يكون بغير قتال ، مثل أن تلقي السفينة شخصاً من الكفار إلى ساحل بلاد المسلمين ، أو يضل أحدهم الطريق أو يؤخذ بحيلة^(١) . فما هو حكم الأسرى على العموم ؟

الثابت من فعل الرسول ﷺ أنه كان يئن على بعض الأسارى ، ويقتل بعضهم ، ويفادي بعضهم بالمال أو بالأسرى وذلك على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة ويراها ملائماً لحال المسلمين^(٢) . فهل كان ذلك الفعل تشرعاً دائماً أم هو من قبيل الأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان ؟

اتفق الفقهاء على أن لولي الأمر أن يفعل بالنسبة للأسرى ما يراه الأوفق لمصلحة المسلمين ، ويختار في ذلك أحد أمور حدها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه الاجتهاد .

فذهب الحنفية : أن ولي الأمر مخير في الأسرى بين أمور ثلاث : إما القتل وإما الاسترقاق ، وإما تركهم أحراراً ذمة المسلمين إلا مشركي العرب والمتردين ، فإنهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة . ولا يجوز الفداء بالمال أو بالأسرى بعد تمام الحرب في رواية عن أبي حنيفة ، أما قبل تمام الحرب فيجوز الفداء بالمال لا بالأسير المسلم ، وعند صاحبين : يجوز الفداء بالأسارى إلا أن ذلك عند أبي يوسف يجوز قبل القسمة لا بعدها .

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٤ .

(٢) نيل الأوطار : ٧ ص ٣٠٦ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٦ الأموال : ص ١٢٨ .

وجاء في السير الكبير : جواز الفداء بالمال عند الحاجة أو بأسرى المسلمين ، لأنه ثبت عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم وغيره : أنه فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين ، وفدى بامرأة ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة . وقال محمد : الجواز أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، وفدى الرسول الأسارى يوم بدر بالمال . وذكر في الفتاوى الولوالجية عن محمد جواز الفداء بالشيخ الكبير الذي لا يرجى له نسل .

ويحرم المن (١) على الأسرى عند جمهور الحنفية ، ويرى الامام محمد أنه يجوز المن على بعض الأسارى إن رأى الإمام في ذلك النظر للمسلمين ؛ لأن الرسول ﷺ من " على ثمامة بن أثال الحنفي حين أسره المسلمون وربطوه بسارية من سواري المسجد .

كذلك يجوز باتفاق الحنفية المن على الأسرى تبصاً للأراضي كيلا يشتغل الفاتحون بالزراعة عن الجهاد (٢) .

ومذهب الشافعية والحنابلة والشيعة الامامية والزيدية والظاهرية والاوزاعي والثوري ، وبالجملة فهو مذهب الجمهور : أن الإمام أو من استتابه من أحد أركان حربه يفعل ما هو الأصلح والأحق للاسلام والمسلمين من أحد أمور أربعة : وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء بمال أو بأسرى ، فإن يفعل الامام أو أمير الجيش أحد هذه الأمور بالاجتهاد لا بالتشهي ، فإن

(١) وهو اطلاقهم إلى دار الحرب بلا شيء .

(٢) راجع في هذا التحقيق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦١ وما بعدها ، ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، ٢٤ ص ١٣٨ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٩ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٦ ، البدائع : ٧ ص ١١٩ ، النباية مع فتح القدير : ٤ ص ٣٠٥ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦٧-٥٩ ، رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٨ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٨

خفيت عليه المصلحة حبسهم حتى يظهر له وجهها . وتقدير المصلحة بحسب ما يرى في الأسير من قوة بأس وشدة نكاية ، أو أنه مأمون الخيانة ، أو مرجو الاسلام ، أو مطاع في قومه ، أو أن المسلمين في حاجة إلى المال (١) .

ومذهب المالكية : أن الإمام يتخير بما هو مصلحة المسلمين في الأسرى قبل قسم الغنيمة بين أحد أمور خمسة : القتل والاسترقاق والمان والفداء وضرب الجزية عليهم (٢) .

هذا هو مجمل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية المشهورة التي تحتاج إلى تفصيل . ولذا فإننا سنمرض كل خصلة من الخصال التي أجازوها لولي الأمر مع ذكر الأدلة التي استندوا إليها ، ومناقشتها بما يفتح به الله علينا حتى ننتهي إلى الرأي الحق الذي لأمريه فيه .

١ — القتل ، هل يجوز قتل الأسرى ؟

يتبين من عرض المذاهب السابقة أنها تتفق كلها على رأي واحد هو جواز قتل الأسرى . وقد استندوا في ذلك إلى الأدلة الآتية :

(١) راجع الام : ٤ ص ٦٨ ، ١٧٦ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ب ، الحاوي الكبير : ١٩ ق ٧٣ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المرح الكبير : ١٠ ص ٤٠٥ ، كهاف القناع : ٣ ص ٤٠ ، الاختيارات العلية : ١٨٥ ص البحر الرخا : ٥ ص ٤٠١ — ٤٠٥ الكافي : ١ ص ٦١٩ — ٦٢٠ المرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٩ المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٤٦ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٤٢ .

(٢) الفروق القرآني ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٧ الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٣ المدسوقي : ٢ ص ١٦٩ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، لباب الباب ص ٢١ .

أولاً — صوم آية السيف : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، أي اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم ^(١) . قال جماعة من العلماء منهم السدي ^(٢) والخنفية ^(٣) : نسخت هذه الآية قوله تعالى : « فلإما منا بعد وإما فداء » ^(٤) وهي في سورة محمد المكية ، والآية الأولى في سورة براءة ، وهي آخر سورة نزلت بالتوقيف ، فوجب أن يقتل كل مشرك إلا من قامت الدلالة على تركه من النساء والمسيبين ومن تؤخذ منه الجزية ^(٥) .

ثانياً — آثار من السنة : قال الجصاص : اتفق فقهاء الامصار على جواز قتل الأسير ، لانعلم بينهم خلافاً فيه ، وقد تواترت الاخبار عن النبي ﷺ

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ من ٨٨٩ .

(٣) هو اسماعيل بن عبد الرحمن السدي ، تاجي ، حجازي الأصل ، سكن الكوفة ، قال فيه ابن تقي بردي : صاحب التفسير والمغازي والسير ، وكان إماماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس ، توفي سنة ١٢٨ هـ .

(٣) ومن الخنفية من سار على أن هناك آية محكمة تبين المراد من آية السيف الا أنه تصف في التأويل ، قال الكاساني : قوله تعالى « فاضربوا فوق الاعناق » (الاغال : ١٢) هو بعد الأخذ والأسر ، لأن الضرب فوق الاعناق هو الابانة من الفصل ، ولا يقدر على ذلك حال القتال ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر . والتصف ظاهر ، حيث إن الآية نزلت لتطيم المؤمنين طرق القتال ، وأنه يعمد إلى المقتل وهو الرأس ، والرماة الحاذقون يستطيعون تسديد الهدف إلى الرؤوس بدون أي مشقة .

(٤) محمد — ٤

(٥) الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢٠ لابن سلامة المفسر : ص ٢٨٩ الاموال : ص ١٢٨ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٠ . ويلاحظ أن عبارة « فوجب أن يقتل كل مشرك .. الخ » ليست سليمة على إطلاقها فقد حققنا سابقاً أنه لا يجوز قتل غير المقاتلة .

آثار الحرب — ٢٨

في قتله الأسير . منها قتله عقبة ابن أبي معيط ^(١) ، والنضر بن الحارث ^(٢) الذي قتل بعد الأسر يوم بدر ، وقتل النبي ﷺ يوم أحد أبا عزة الشاعر ^(٣) بعد أسره ، وقتل بني قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ ، فحكم فيهم بالقتل وسبي الذرية ، ومن على الزبير بن باطا من بينهم وفتح خيبر بعضها صلحاً وبعضها عنوة ، وشرط على ابن أبي الحقيق ألا يكتم شيئاً ، فلما ظهر على خيافته وكتمانه قتله ؛ وفتح مكة وأمر بقتل هلال ابن خطل ، ومقيس بن صبابه ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة .. إلى أن قال : فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استتبعائه واتفق فقهاء الامصار على ذلك ^(٤) .

ثالثاً — المعقول : إن في قتل بعض الأسرى حسماً لمادة الفساد

(١) هو عقبة بن أبان بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس . من مقدمي قريش في الجاهلية كنيته أبو الوليد ، وكنية أبيه أبو معيط ، كان شديد الأذى للمسلمين عند ظهور الدعوة فأسروه يوم بدر وقتلوه ثم صلبوه (سنة ٢ هـ) وهو أول معلوب في الاسلام .

(٢) هو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف ، من بني عبد الدار ، من قريش صاحب لواء المفركين ببدر ، آذى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أسره المسلمون وقتلوه بالأبيل (قرب المدينة) بعد انصرافهم من وقعة بدر سنة (٢ هـ) .

(٣) هو عمرو بن عبد الله بن عثمان الجهمي : شاعر جاهلي ، من أهل مكة ، أدرك الاسلام ، وأسر على الفرك يوم بدر ، ثم أطلق سراحه فنظم شعراً يجرس به على قتال المسلمين ، فلما كانت وقعة أحد أسره المسلمون . قتله هاشم بن ثابت سنة (٣ هـ) .

(٤) تفسير الجصاص : ٣ ص ٣٩١ وانظر سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٣ العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٣ القسطلاني : ٦ ص ٣٧٨ ميني بخاري : ١٤ ص ٢٦٦ الاموال : ١٢٨ - ١٣٠ البداية والنهاية : ٣ ص ٣٠٥ .

واستئصالاً لجذور الشر وشرابين الفتنة التي تستمر لولا التدخل منهم الذي تلجئ إليه الضرورة ، فكان في القتل مصلحة .
هذا .. وقد رأينا في تاريخ الحرب عند اليهودية أنها تبيح قتل الاسرى عموماً . أما في الاسلام فليس الأمر كذلك ، وإنما يباح القتل للضرورة فقط .

الرد على هذه الادلة :

١ — بالنسبة لنسخ آية المن والفداء : التحقيق الصحيح عند العلماء أن آية « فإما منا بعد وإما فداء » محكمة في الأمر بالقتال عند الاعتداء ، وهي من أمهات الآيات التي بينت كيفية القتال . وليست منسوخة ، لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع يثبت به التأخر الزمني في النسخ والتقدم في المنسوخ ، وهو غير موجود . ثم إن النسخ لا يلجأ اليه إلا عند المعارضة ولا معارضة بين آية براءة وآية محمد ، إذ يمكن الجمع والتوفيق بينهما وهو أولى من القول بالنسخ . فآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » في أولئك الذين كانوا حرباً على المسلمين ، وآية محمد في مطالعها في الإذن بالقتال قبل الأسر ، وفي نهايتها في حكم الاسرى وهو لا يعدو أحد أمرين : المن أو الفداء ؛ لأن « إما » تفيد الحصر مثل « إما » كما قال الرازي ^(١) . فالآية تخير بين واجبين .

(١) راجع في ذلك النسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١ أحكام القرآن لابن العربي ٢ ص ١٦٨٩ وما بعدها ، تفسير الرازي : ٧ ص ٣٦٣ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ البحر المحيط : ٨ ص ٧٤ وراجع بحث الإباحة للاستأذان سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ ، العدد الأول : ص ٢٥٣ ، وانظره مباحث الحسكي عند الأصوليين : ص ٨٣ لتحديد معنى الواجب المخير : وهو الذي لا يكون الواجب فيه مبيناً بينه وإنما تردد بين شيئين أو أكثر مثل تخيير الشارب بين المن والفداء بالنسبة للاسرى في هذه الآية .

٢ ، ٣ - قتل الأسرى في السنة ، والمعقول في ذلك : حوادث قتل بعض الأسرى في أول الاسلام تعتبر حوادث فردية لظروف معينة ، وليست تشريعاً دائماً عاماً إلا لتجدد نفس الظرف ، فقد قتل بعض الأسرى لغوهم في معاداة الدعوة الاسلامية وعظم نكبتهم بالمسلمين ، ولتأليب القبائل وتحريضهم على المسلمين ، وللتأدي في إيذاء الرسول عليه السلام ، والاسترسال في هجائه (١) ، كما هو شأن الافراد الذين ذكرهم الجصاص. وهذا هو الذي استندوا إليه في الدليل المعقول حيث قرروا أن في قتل مثل هؤلاء جسماً لمادة الفساد ، وكفى بأبي لؤلوة (٢) عبرة للأسير الخائن حيث قتل أمير المؤمنين عمر . وأما بنو قريظة فإنهم هم الذين رضوا بالتحكيم ، ونزلوا على مقتضاه ، وليس ذلك شأن الأسير ، إذ أن ذلك تسليم على شرط ، وهو تحكيم سعد بن معاذ فيهم ، وهم من مواليه. وقاتل الأسرى في الاحوال السابقة شبيه بصنيع الدول الحديثة بشأن عماكة مجرمي الحرب السورية ، والحكم عليهم بالإعدام (٣).

وأما قتل أسارى بدر فقد كان في مبدأ الأمر حيث لم يتحقق شرط الأسر ، وهو التمكين للدعوة وإظهار صلابة الدولة والتمهيد لدعم مجدها وهيئتها كما يحصل في قيام كل دولة بطريق الثورة والظلمة (٤) . والدليل على ذلك أن

(١) انظر الفسطاني : ص ١٥٧ فتوح البلدان : ص ٤٨ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) هو أبو لؤلوة فيروز الفارسي فلام الخيرة بن شعبة ، قتل عمر بن الخطاب بمنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح .

(٣) القانون الدولي ، حافظ غانم : ص ٥٧٩ .

(٤) هذا .. مع ملاحظة نبل الهدف وحرف الغاية من جهاد محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذي كان للقضاء على الوثنية في مهدها ، ولاستئصال الرذيلة وإقامة الفضيلة على أتم وجه .

آية « ما كان لبي أن يكون له أسرى حتى يشحن في الأرض... »^(١) أي يئلب في الأرض^(٢) هي عتاب على مجرد الأسر قبل أن يتحقق شرطه ، وهو التمكين لهية الدولة ، ولم تعرض هذه الآية لقتل الأسرى ، فهو أمر لا يجوز إلا في حدود المصلحة العامة : وهذه الآية لا تناقض آية : « فإما منا بعد وإما فداء »^(٣) التي زلت بعد أن استقر الأمر للدعوة الجديدة ، وذلك لبيان التشريع الدائم في الأسرى^(٤) .

وقد استغل المستشرقون^(٥) حادثة أسرى بدر للتشهير بالإسلام وأنه الدين الذي يتمطش أبقاؤه للدماء ، مع أنه لو فهموا تلك الحادثة على الوجه الذي ذكرنا لبطل كل ادعاء مفرض ، ولتلاشى مفعول كل سم زطاف . فأن هذه الحادثة وما يسميه الغربيون بقمع الثورات في البلاد التي يجثم على كلكها الاستعمار الاثيم ؟ وأن هذا لما يرقونه من دماء وما يقيمونه من مجازر متوالية مثل مجزرة سان بارتلمي . هذه المجزرة التي لا شيء من مثلها قط في تاريخ الإسلام . هذه المجزرة التي دبرت بليل ، وقام فيها الكاثوليك يذبحون البروتستنتيين في باريس وفي فرنسا غدرًا وغيلة ، في أحط صور الغدر وأبشع صور الغيلة^(٦) . فإذا قتل المسلمون اثنين من

(١) الأغال : ٦٧ .

(٢) أسباب النزول للواحدى : ص ١٧٨ .

(٣) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٣ وما بعدها ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٢٧ ابن كثير :

٤ ص ٩٧ .

(٤) انظر حياة محمد ، ارنج : ص ١١٣ .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم لحسين هيكل : ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٦) بل إن بعض العلماء يرون أن حديث أبي عبيد في قتل ثلاثة من أسرى بدر فيه مأخذ كالإرسال وأن المظم بن عدي مات بمكة موتاً قبل بدر ، أو أنه قتل بيدرس أثناء المعركة ، وليس بعد الأسر ، وبدلنا على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال « لو كان المظم بن عدي حياً ، ثم كلمني في هؤلاء النبي - أي أسرى بدر - لتركهم له » . وكذلك فإن موسى ابن عتبة ينكر في مثاليه أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قتل أحداً من الأسرى غير عتبة بن أبي معيط ، وحق عتبة هذا روي في الصحيح أنه قتل في معركة بدر ، كما يدل عليه حديث طرح القتلى في القليب ، فإن ابن مسعود رآهم جثاً صرعى غير أمية بن خلفه .

أسرى بدر الحسين لأنهم كانوا قساة على المسلمين ، مدى الأعوام الثلاثة عشر التي احتمل المسلمون فيها صنوف الأذى بمكة ، فقد كان في ذلك من مزيد الرحمة ومن اعتبار الفائدة ما نزلت معه الآية « ما كان لبي أن يكون له أسرى .. » (١) الآية (٢) .

والحاصل أن سبب الخلاف بين الفقهاء في قتل الأسرى : هو معارضة ظاهر القرآن لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، الآية (٣) » ، أنه ليس للامام بعد الأسر إلا المن أو الفداء ، وقوله تعالى : « ما كان لبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض » الآية (٤) والسبب الذي نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل في بادئ أمر الرسول عليه السلام أفضل من الاستعباد - على حد تمبير بعض العلماء - وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى في أحوال معينة (٥) .

ونحن قد دفعنا هذا التعارض بأن قتل الأسرى في السنة كان لحالات خاصة ، أو لحسم مادة الفساد إن خيف ألا تحسم بغير هذه الذريعة . وقلنا : إن آية أسرى بدر كانت لإظهار الامتثال على الناس بعدم قتلهم مع أنهم كانوا يستحقون القتل أو إنها مجرد العتاب على الأسر نفسه كما قلنا سابقاً . وتكون القاعدة المطردة في الأسرى هي العفو . قال رجاء بن

(١) حياة محمد محمد المرجع السابق نفسه .

(٢) الأنفال : ٦٧

(٣) محمد : ٤

(٤) الأنفال : ٦٧

(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

حيوة^(١) لعبد الملك بن مروان في أسارى ابن الاشعث^(٢) : « إن الله قد أعطاك ما تحب من الظفر فأعط الله ما يحب من العفو » ، وهو معنى قول الرسول ﷺ في ذكر خصال الخير عند المؤمن « وإذا قدر عفا^(٣) » . فتعاليم الشريعة الإسلامية ترجح جانب الفضل والإحسان عند القدرة ، وما تقرره موافق لما قاله قوم من العلماء^(٤) : لا يجوز قتل الأسير . وحكى الحسن بن محمد التيمي^(٥) أنه إجماع الصحابة^(٦) . وقال الشيعة الإمامية : إن أخذ الأعداء بعد انقضاء الحرب لم يقتلوا^(٧) . واستدلوا بأن إباحة القتل هي لدفع المحاربة ، قال الله تعالى : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم »^(٨) ، وقد اندفع ذلك بالأسر وانقضاء الحرب ، فليس في القتل بعد ذلك إلا إبطال حق المسلمين بعدما ثبت في رقاب الأسرى وذلك لا يجوز . وما قد يدل لهذا كما سيأتي تفصيله في فصل انتهاء الحرب بالإسلام أن الرسول ﷺ

(١) هو رجاء بن حيوة بن جروال الكندي ، أبو المقدام ، شيخ أهل الشام في عصره ، من الوعاظ الفصحاء العلماء . كان ملازماً لعمر بن عبد العزيز واستكتبه سليمان بن عبد الملك ، توفي سنة (١١٢ هـ) .

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بن قيس الكندي : أمير من القادة الشجعان الدهاة ، وهو صاحب الوقائع مع الحجاج الثقفي ، قاتل الحجاج سنة ٨١ ولشبت بينه وبين جيوش الحجاج وعبد الملك بن مروان معارك ظفر فيها عبد الرحمن إلى أن حدثت بينهما معركة « دير الجماجم » فانصر الحجاج ، ثم احتفى عبد الرحمن عند رتبيل (ملك الترك) فعماه مدة ثم قتله وبث برأسه إلى الحجاج سنة (٨٥ هـ) .

(٣) شرح أدب الدنيا والدين : ص ٤٢٨ .

(٤) وم ابن صمر والحسن البصري وعطاء في جماعة من السلف ، وحكام القرطبي عن الضحاك والسدي .

(٥) هو الحسن بن محمد بن محمد بن عمرو التيمي النيسابوري ثم الدمشقي ، أبو علي ، صدر

الدين البكري ، من حفاظ الحديث . وله اشتغال بالتاريخ ، توفي سنة ٦٥٦ هـ .

(٦) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦١ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٦ بداية المجتهد :

١ ص ٣٦٩ الروضة الندية : ٢ ص ٢٤٨ .

(٧) الروضة البهية : ١ ص ٢٢٢ .

(٨) البقرة : ١٩١

أنكر على خالد بن الوليد قتل أسري بني جذيمة حين قالوا : صباأنا صباأنا ، في حين أنه امتنع بمض الصحابة من قتلهم . فقال ابن عمر : والله لا أقتل أسيري .

إذن فقتل الأسرى في الإسلام أقرب إلى التحريم منه إلى الإباحة ، وإن أتيح فهو دواء ناجم في حالات فردية خاصة وللضرورة القصوى ، وليس ذلك علاجاً لحالات جمية عامة . وقد منع الشافعي وأبو يوسف قتل الأسري إلا لأسباب معينة كالحاجة إلى إضفاء العدو وإغاظته أو ما تمليه المصلحة العامة العليا للمسلمين^(١).

ولم يذكر الإباحية القتل بالنسبة للأسرى وإنما قالوا : حكم الأسرى الفداء أو الاستعباد لبيع وخدمة وغير ذلك^(٢) ، وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه لم يقتل إلا أسيراً واحداً من الترك^(٣) .

وبهذا يظهر أن الإسلام بنى عما كان سائداً في القرون الوسطى من إعدام الأسرى وذبحهم^(٤) ، وما يفعله الأوربيون في حروبهم الحديثة كما صنع مثلاً نابليون بونابرت مع ملن حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية في الأسرى في عكا سنة ١٧٩٩ م ، فإنه أباد ما يزيد على أربعة آلاف بعد تسليمهم عن بكره أيهم ، وكما فعل النازيون وغيرهم من المستعمرين في الحرب العالمية الثانية حيث كانوا يقتلون الآلاف المؤلفة من الأسرى ، ويذيقونهم قبل القتل أشد العذاب^(٥) .

(١) الام : ٤ : ص ١٧٦ ، الحراج : ص ١٩٥ .

(٢) شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) فجر الاسلام : ص ٨٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٧ .

(٤) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٣٠١ ، ويزلي : ص ٦٣٥ أبو حنيفة طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٨ .

(٥) العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٤٩ ، ١٢٩ .

هذا.. وقد نصت اتفاقية جنيف ١٢ أغسطس (آب) سنة ١٩٤٩ على أن يحرم الاعتداء على الأسرى سواء في أشخاصهم أو شرفهم أو امتيازاتهم ولذلك يحرم قتلهم بها كانت الظروف ، أو أخذهم كرهائن أو عقابهم بلا محاكمة أو توقيع عقوبة جماعية عليهم ، أو وضعهم في السجون أو في أماكن غير صحية أو تعريضهم لأعمال القصاص . ولكن يلاحظ أن بعض الشراح يرون أن الاتفاقية المذكورة غير نافذة المفعول على كل الدول لأن (١)، والأصح كما يرى أستاذنا الدكتور حافظ غانم أن هذه الاتفاقية نافذة بالمعرف الدولي .

٢ - إرقاق الأسرى :

تهديد في تاريخ الرق : كان الرق أمراً مشروعاً عند الأمم القديمة من مصريين وبابلين وبراهمة وفرنس ويونان وروم ومرب (٢) . وقد أقرته اليهودية (٣) واعترفت به المسيحية (٤) .

- (١) راجع رسالة « جرائم الحرب والعقاب عليها » للدكتور نخيس : ص ١٨٧ .
- (٢) الرق في الاسلام لاحد شفيق : ص ٩ - ٢٧ الوحي الحمدي : ص ٢٤٢ فبصر الاسلام : ص ٨٧ حكمة التفرغ وفلسفته : ص ٣٩١ .
- (٣) ووجد عند اليهود نوعان من الاسترقاق : استرقاق بسبب خطيئة أو دين ، واسترقاق بسبب الحرب . جاء في التوراة : « حين تهرب من مدينة امكي تحاربها استدعها إلى الصلح ، فان أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستبعد لك » (راجع العهد القديم ، الاصحاح العشرين من تثنية الاشتراخ) .
- (٤) فلم يمنع السيد المسيح عايه السلام الاسترقاق ، ولم يضع حدوداً ترامي ولا وسيلة تؤدي يوماً ما إلى نسخه أو تقليده . جاء في رسالة بولس إلى أهل أفسس : « أيها العميد أطيعوا ساداتكم حسب الجسد بخوف وورعة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس ، بل كعميد المسيح حاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس فنانس ، حاملين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب هبة كان أم حراً » (العهد الجديد الاصحاح السادس من الرسالة المذكورة) وقد برره كثير من القديسين واعتبروه مشروعاً إذا كان نتيجة لخطيئة ، وذلك مثل سانت أوغستان وتوما الاكويني وإيزيدوروس وهيرم (النظم السياسية ، ثروت بدوي : ص ١٤٨ الرق في الاسلام : ص ٤٦ وما بعدها ، حقائق الاسلام للعقاد : ص ٢١٥) .

وقد أقر الرق جميع الفلاسفة والفقهاء من رومان ويونان مثل : أفلاطون وأرسطو وشيشرون وسينيك ، واعتبروه من الأمور الطبيعية أو الضرورية ، وكان أول من استعبد الأسيى وسخر الشعوب المغلوبة هم الرومان ، وكانت وجوه الاسترقاق عندهم بالذات متعددة (١) .

وبذلك كان الرق عماد الحركة التجارية والزراعية ، وكان يعتبر نظاماً أساسياً في حياة الشعوب القديمة ودطامة في كيانها الاقتصادي والاجتماعي ، كما أن كيان معظم الأمم الحديثة قائم على النظام الرأسمالي (٢) ، إلا أن هذا التعليل لا يصلح سبباً لبقاء الرق في الإسلام ، لأن شريعة الاسلام دائمة خالدة وهذا المعنى يتماشى مع فترة زمنية موقوتة ملائمة لحالة العرب في الزمن الماضي .

قضية الرق في الاسلام :

جاء الإسلام والحالة هذه عند الأمم المجاورة فلم يتمكن من إلغاء الرقيق في العالم حتى لا تصطدم دعوته مع مألوف النفوس ، ولئلا تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فيكثر الجادلون والمعارضون وينتشر الفقر والعوز في المجتمع وتعمد حينئذ جرائم العبيد قبل تحريرهم .

ولكن الإسلام الذي يقدر معنى الحرية ولذتها ويعتبر الأصل في الإنسان هو الحرية (٣) إلا أن من خصائص تشريعه التدرج في الأحكام ، فإنه قد أقر مؤقتاً واقع الأمر ولم يمح الرق دفعة واحدة ومضى في التدرج

(١) راجع مدونة جوستنيان : ص ١١ القانون الروماني ، بدر وبداوي : ص ١٧٤ الرق في الاسلام : ص ٢٣ القانون الدولي ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٥١ .

(٢) القانون الروماني ، المرجع السابق في الصفحة السابقة ، وتاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٢ ، وظل نظام الرق معمولاً به في العصور الوسطى وما بعدها إلى أن استنكرت الدول الأوروبية الاتجار في الرقيق بصورة عامة في مؤتمر فيينا سنة ١٨١٥ م ووقعت اتفاقيات كثيرة بعد هذا التاريخ آخرها اتفاقية جنيف الإضافية في ٧ ايلول (سبتمبر) ١٩٥٦ التي ألغت الرق وتجارة الرقيق والحالات المماثلة للرق . (أبو هيف ، المرجع السابق في الصفحة السابقة ، العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٤٩ ، الرق في الاسلام : ص ٢٩ ، أصول القانون الدولي ، سلطان والمريان : هامش ص ٥٩٧) .

(٣) راجع مفتاح الكرامة : ص ١١٧ .

بالمسلمين^(١)، فيها أسباباً للقضاء على الرق ، وحرم سائر مصادره ما عدا رق
الاسر بسبب الحرب المعادلة لدفع المدونات ، وحفظ التوازن مع الامم
الاخرى ، وما عدا الرق بسبب الورثة ، والشرع لا يبيح أن يسترق
مسلم أصلاً^(٢) .

وهكذا قاومت الدعوة الحمدية الرق مقاومة كانت بالتدريج أفعل في تهئية
الضمير البشري للقضاء عليه من المفاجأة بالتحريم البات^(٣) .

(١) حكمة التفريع وفلسفته : ص ٢٠٠ .

(٢) ومنهم عمر بن الخطاب وجماعة ارفاق العربي ، وقد أخرج الشافعي ورواه أحمد والبيهقي
عن عمر أنه قال : « ليس على عربي ملك » لان العرب روح الاسلام (سنن البيهقي : ٩ ص
٧٣ ، بحم الزوائد : ٥ ص ٣٣٢ سبل السلام : ٤ ص ٤٥ نيل الاوطار : ٨ ص ٤ الاموال :
ص ١٣٣ ، الحراج لابن آدم : ص ٢٩ ، المختارات الفتحية : ص ٦٢) .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٧ . وفي سبيل التخلص من رقيق
الاسر وتوابعه شرم الاسلام منافذ عديدة لعتق الرقاب ، فجعل القرآن الكريم مصير الاسير إما
المن أو الفداء ، وجعل العتق كفارة عن كثير من الجرائم والذنوب (انظر تاريخ الفقه
الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٣) وخصص الاسلام سهماً
ليبت المال من الصدقات التي تجبى لتنفق في سبيل تحرير الرقاب ، وفضلاً عن ذلك فان الاسلام
جعل من أسس النجاة في الآخرة فك رقة (راجع تفسير الرازي : ٨ ص ٤٣٣ وما بعدها) .
قال تعالى : « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقة » (البلد ١١ - ١٣) ، وقد
روى ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أيما مؤمن
أعتق مؤمناً في الدنيا أعتق الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار » (راجع الوحي الحمدي
لرشيد رضا : ص ٢٤٣ رجال الاثر لاستاذنا الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف : ص ١٠٥
وما بعدها) . وقال صلى الله عليه وسلم ، « اوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرفيق حتى ظننت أن
الناس لا يستعبد ولا يستخدم » وفي رواية « حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً »
شرح النيل : ٧ ص ٧٠٣) . وكأن هذا تحديد تقريبي الى أن الرفيق بالرفيق أجلاً ينتهي فيه ويهود
جميع الناس أحراراً بعد أن ضيق الاسلام مصادر الرق وكاد يلزم الناس بالعتق ، وأما ما كان
موجوداً في الفرق من أسواق النخاسة التي كان يدير حركتها بعض المسلمين ، ومواردها الخلف
من السودان وغيره فهذا لا يمتنع به على تفريع الاسلام ، فان الاسلام بريء مما جنى عليه
اولئك الطغاة الجهلة ، ولا يبيح مثل ذلك مطلقاً ، فان روح التفريع الاسلامي تقضي التخلص
من الرقيق في العالم وتطلب الحرية ، والنصوص صريحة في تحريم استرقاق الحر بدون شبه
(راجع المختارات الفتحية : ص ٦٣) .

وبما أنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السنة على إبادة الرق ، وأن الاسترقاق بالوجه الشرعي لا يتأني منذ زمن لعدم وجود الحرب الشرعية العادلة ، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم اليوم^(١) إذ أن ذلك يتفق مع روح التشريع الإسلامي ، وكيف لا وقد كان الإسلام خير منه للمقول الغافلة لتحرير العبيد وعتق الأنفس^(٢)، ولهذا فقد أيدت الدولة العثمانية مشروع إلغاء الرقيق ، وأظهرت ارتياحاً حسناً نحو ذلك ، لأن دين الإسلام يأمر بالحرية .

والخلاصة أن الرق في الإسلام لم يقر إلا معاملة بالمثل مع الأمم الأخرى

(١) انظر شرح السير الكبير، طبعة الجامعة، تمهيد استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٨٣ .
(٢) وإذا كان إلغاء الرق لم يكن مصلحة بشرية عامة وإنما لمصالح خاصة (الوحي المحمدي : ص ٢٤٢) فقد استبدل به استعباد الشعوب والتفاضل المقوت والتمييز النصراني بين الجنس الأبيض والجنس الملون في أوروبا وأمريكا ، ولا تزال إلى اليوم مشكلة التفرقة العنصرية تشجب السياسة الاستعمارية في أفريقيا وغيرها .

أما الإسلام : فقد قرر مبدأ العدل والمساواة في الحقوق كافة بين طبقات الناس قال تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر واثني وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات : ١٣) ، وأحسن لذلك معاملة الرقيق في المطعم والمسكن والملبس والتخاطب ، روى ابن أبي داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقولن أحدكم عبدي وأنتي فكلكم عبيد الله ، وكلكم إماء الله ولكن ليقل خلامي وجاريتي وفتاتي وفتاتي » (مشكل الآثار : ١ ص ٤٩٣) . وقال علي بن أبي طالب : « إني لاستحي أن أستعبد إنساناً يقول ربي الله » . (تاريخ الإسلام السياسي : ١ ص ٢٣٣) وبهذا يرد على من زعم من أهل العصر أن الشريعة الإسلامية أرستقراطية مستندة بأحكام الرق ، وكذا يرد على الكردينال « لانيجري » الذي ادعى أنه أخذ بناصر الأرقاء في سنة ١٨٨٨ م وقد أزلنا كل شبهة عن ذلك ، فإن الإسلام أول من دعا إلى الديمقراطية الصحيحة ، ورفع من منزلة الأرقاء في المجتمع ، وحرم كل ما كان حاصلاً في أواسط أفريقيا من اصطيداد الرقيق ومعاملتهم اسوأ المعاملة على قبيض كل ما اتهم به الإسلام الكردينال لانيجري (انظر الرق في الإسلام : ص ٦٦ وما بعدها) .

بسبب الحرب إذ لو استرق الاعداء أسرى المسلمين دون مقابلتهم بالمثل لاستمر المدو فعله ، ولـكان ذلك سبباً في زيادة عدد الرقيق في العالم دون أن يقيد ذلك بقيد ، وفي هذا من المفسدة والضرر ما لا يخفى .

حكم الاسترقاق :

والفقهاء المسلمون تأثروا بتلك الحالة الواقعية للرقيق ، فأجازوه متعللين في ذلك بما يأتي :

١ - قوله تعالى « فلماذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء » (١) . قالوا : فإن الاسترقاق قد فهم من الامر بشد الوثاق ، بدليل ما أخرج البيهقي من حديث ابن عباس أنه قال في قوله تعالى « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يشحن في الارض » (٢) : « إن ذلك كان يوم بدر والمسلمون في قلة ، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تعالى « فلما منا بعد وإما فداء » (٣) ، فجعل النبي ﷺ بالخيار فيهم إن شأوا قتلهم ، وإن شأوا استعبدوهم ، وإن شأوا فادوهم . وقد اعتمد البخاري وأبو حاتم (٤) وغيرهما في التفسير (٥) .

٢ - ثبت في السير والمغازي : أن الرسول ﷺ استرق بعض العرب كهوازن وبني المصطلق وقبائل من العرب ، وسبى أبو بكر وعلي رضي الله عنهما بني ناجية وهم من قریش ، وفتحت الصحابة بلاد فارس والروم ، فسبوا من استولوا عليه . وبهذا قال جمهور العلماء (٦) .

(١) محمد : ٤

(٢) الاقبال : ٦٧

(٣) محمد : ٤

(٤) هو محمد بن ادريس بن المنذر بن داود ، حافظ للحديث ، من أقران البخاري ومسلم ولد في الري وتوفي ببغداد سنة ٢٧٧ هـ .

(٥) راجع ليل الاوطار : ٧ ص ٣٠٥ ، الناسخ والنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١

(٦) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٦ ، المصطلح : ٦ ص ٣٢٤ نيل الأوطار : ٨ ص

٢ - ٦ سبل السلام : ٤ ص ٤٥ - ٤٧ .

والحقيقة أن الآية بمزول بثاناً عن الإشارة إلى الرق ، لان شد الوثاق كناية عن الاسر ، ولا يلزم من الاسر الاسترقاق . فالآية لم تخير بعد الاسر إلا بين المن والفداء لا غير^(١) ، بل إن هذه الآية تنفي الرق بطريق الإشارة .

وأما الاسترقاق الثابت في السنة : فذلك كان من الرسول ﷺ وصحابه جرياً على شريعة المعاملة بالمثل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السائد في ذلك الزمان ، لكي يشعر المسلمون غيرهم أنهم صاروا في مركز ذي كيان دولي يستطيعون تنفيذ تعاليم الحرب وتثبيت الهيبة والسلطان ، فاذا قدروا عفواً وصفحوا ، وأظهروا فضلهم وإحسانهم ، فيكون ذلك مدعاة لقبول الإسلام بما يضم بين جناحيه من رحمة ورعاية وعطف وإنسانية على جميع البشرية . ويدل لهذا أن أغلب ما استرق من القبائل أو أفراد العدو قد عاد حراً ، فقد رد رسول الله ﷺ ستة آلاف من سبي هوازن من النساء والصبيان والرجال — إلى هوازن حين أسلموا ، ومن الرسول ﷺ على أهل مكة بقوله : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، وكذا من على أهل خيبر^(٢) . وتزوج رسول الله ﷺ جويرة بنت الحارث^(٣) من سبأيا بني المصطلق ، فأعتق بتزويجه إياها مائة من أهل بيت بني المصطلق إكراماً لصهر رسول الله ﷺ ، فما

(١) تفسير الألوسي : ٢٦ من ٤٠ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ .

(٢) الاموال : ص ١١٧ .

(٣) هي جويرة بنت الحارث بن عبد المطلب بن هاشم . هي ابنة عم النبي صلى الله عليه وسلم وأم المؤمنين ، تزوجها قبله مسافع بن صفوان وقتل يوم المريسيع (سنة ٦ هـ) كان أبوها سيد قومه في الجاهلية ، روى لها البخاري ومسلم سبع مائة أحاديث ، توفيت في المدينة سنة ٥٦ هـ .

كانت امرأة أعظم بركة على قومها منها ، كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها
فيما رواه أحمد (١) .

ومن فضول القول أن نذكر أن النبي ﷺ لم يثنى رقا على حر أبداً ،
وقد أعتق ما كان عنده من رقيق ، وكان يعتق كل ما أهدي إليه .

٣ - المن على الأسرى :

قال صاحب القاموس : من عليه مناً : أنعم واصطنع عنده صنعة . والمن
في اصطلاح الفقهاء : تخلية سبيل الأسير وإطلاق سراحه إلى بلاده بغير
شيء يؤخذ منه (٢) . وقد مر معنا في عرض المذاهب بشأن حكم الأسرى
أن جمهور الفقهاء يجيزون المن على الأسير مطلقاً . قال الترمذي : العمل عند
أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ أن للإمام أن يمن على من شاء
من الأسارى (٣) .

أما الحنفية : فيمنعون ذلك إلا أن يرى الإمام النظر للمسلمين في المن
على بعض الأسارى كما من رسول الله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم - على
ثمالة بن أثال الحنفي (٤) ، أو يمن على الرقاب تبعاً للأراضي لما في ذلك من
انتفاع المسلمين بالجزية والخراج (٥) . فالاصل إذن عند الحنفية : عدم جواز
المن . واحتجوا على ذلك بما يلي :

١ - يقول الله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٦) ، فهذه
الآية بمومها نسخت آية « فلما منأ بعد وإما فداء » لأن سورة براءة

(١) سبل السلام : ٤ ص ٤٥ .

(٢) راجع مثلاً فتح القدير : ٤ ص ٣٠٧ مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣١ .

(٣) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠١ .

(٥) شرح السير الكبير ٢ ص ٢٦٤ - ٢٦٦ المبسوط : ١٠ ص ٢٤ - ٢٥ الخراج :

ص ١٩٦ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٣ .

(٦) التوبة : ٥ .

آخر ما نزل من القرآن في هذا الشأن^(١) . وقد فرغنا سابقاً من تقرير عدم وجود هذا النسخ ؛ إذ لا دليل عليه ولا حاجة إليه لإمكان الجمع بين الآيتين بحمل الاولى على الامر بالقتال عند العدوان ، وقصر الثانية على حالة ما بعد الانتهاء من الحرب ، ووقوع بعض أفراد العدو في الاسر . وبذلك تبقى آية محمد محكمة تدل على جواز المن . وهو قول الاكثرين من العلماء^(٢) .

٢ - في المن على الاسير إبطال حق الفارين وهو لا يجوز ، وبالن تمكن الاسير من أن يعود حرباً على المسلمين ، وتقوية عدوهم عليهم ، وذلك لا يحل^(٣) .

وهذا أيضاً لا حجة فيه إذ لا يصح القياس في مقابلة النص^(٤) ، وقد ثبت المن بالنص عن الرسول ﷺ . وقد اضطر الحنفية لمسايرة مذهبهم في المن أن يقولوا : ما جاء من المن على بعض الاسارى كأبي عزة الجمحي الشامي ، وأبي الماس بن الربيع ، والمطلب بن حنطب^(٥) يوم بدر ، والزيير بن باطا من بني قريظة ، وأهل خير ، فذلك كان قبل انتساخ حكم المن ، أو لاحتمال كون ذلك قد حدث في مقابلة الجزية وصيرورتهم

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٧٩ .

(٢) راجع الفسطاني : ٥ ص ١٤٣ .

(٣) تبين الحقائق الزيلعي : ٣ ص ٢٤٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٦٥ البدائع :

٧ ص ١١٩ .

(٤) راجع شرح الاسنوي : ٣ ص ٢٤ ، مذكرات أصول الفقه للزراف ،

القياس : ١٨ ص .

(٥) هو المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبيد بن عمرو ، من ولده الحكم بن المطلب كان أكرم أهل زمانه وأستخام ثم زهد في آخر عمره ومات بمنج (راجع الاستيعاب في معرفة الصحابة لابن عبد البر : ١ ص ٢٦٨) .

ذمة (١) . ويرد على ذلك بما سبق أن حققناه من عدم نسخ آية المن كما اعتمد ذلك جمهور المفسرين والعلماء ، والاحتمال في الأدلة لا يفيدنا شيئاً في إثبات المدعى . قال أبو عبيد فهذا (أي جواز المن) ما سنّ رسول الله ﷺ في المن ، وقد عملت به الأئمة بعده ، وقال أيضاً : وقد من رسول الله ﷺ على أناس كأهل مكة وأهل خيبر بعد بدر بلا فدية ولا مال ، وإنما يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ (٢) . يوضح ذلك ماروي أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي عن أنس بن مالك أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله ﷺ وأصحابه من جبل التنعيم عند صلاة الفجر ليقتلوه ، فأخذهم رسول الله ﷺ ميلحاً ، فأعتقهم فأزل الله عز وجل : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم يبطن مكة » الآية (٣) .

وفي هذا الرد القاطع على الخفية القائلين : إن المن من الرسول كان قبل النسخ ، أي في إثر غزوة بدر فقط ، بدليل ماروي جبير بن مطعم (٤) القرشي رضي الله عنه — فيما أخرجه أحمد والبخاري وأبو داود — أن النبي ﷺ قال في أسارى بدر : « لو كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء لنتى تركتهم له ، أي لأطلقهم له بشير فداء (وهو المن)

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم (٣) ، الأموال : ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) راجع الأموال : ص ١١٢ ، ١٢٠ .

(٣) الفتح : ٢٤ انظر سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٨١ .

(٤) هو جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو عدي : صحابي

كان من علماء فريش وسادتهم . توفي بالمدينة سنة (٨٥٩) .

مكاناً له على إحسانه السمي في نقض الصحيفة التي كتبها قریش في أن لا يبايوا الهاشمية والمطلبية ولا يناكحوم (١) .

ثم إنه إذا من ولي الأمر على أسير فإن ذلك يكون مدعاة للدخول في الإسلام تقديراً منه لليد التي أنعمت عليه بإطلاق سراحه . وهذا ما حصل فعلاً ، فقد أسلم غمامة بن أثال بعد أن عليه (٢) ، كما روى البخاري ومسلم ، وأسلم الهرمزان بعد أن من عليه عمر ولم يقتله (٣) . فالإن إذن جائز في الشرع الإسلامي لاغبار عليه ، وبشبهه ما نصت عليه لأئمة الحرب البرية (المواد ١٠-١٢) من أحوال انتهاء حالة الأسر ، ومنها الإفراج النهائي عن الأسير أي إطلاق سراح الأسير بلا قيد أو شرط ، وذلك بعد انتهاء الحرب وعقد الصلح ، أو الإفراج تحت شرط وهو إطلاق سراح الأسير بعد إعطاء كلمة الشرف على ألا يعود إلى حمل السلاح ضد الدولة التي أفرجت عنه ، وبشرط أن يكون قانون بلدهم يبيح لهم ذلك ، وعلى الأسير المفرج عنه كذلك أن يراعي الوعد الذي أعطاه لدولة العدو فلا يعود إلى حمل السلاح ضدها ، وليس لدولته أن تلزمه بأداء أي عمل يتنافى مع وعده ، أو تقبل منه الإخلال بوعده إذا هو عرض الالتحاق بخدمة جيشه من جديد . فإذا أحل بذلك حوكم وعوقب ولو بالإعدام (٤) .

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٦٢ القسطلاني : ٥ ص ٢١١ فتح الباري :

٦ ص ١٨٥ .

(٢) نيل الأوطار : ٧ ص ٣٠٢ .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الأموال : ١١٣ .

(٤) راجع أوبنهايم - لوترباخست : ٢ ص ٣١٤ بريجز : ١٠١٢ قانون

الحرب والحياة للدكتور سامي جنيئة : ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ :

ص ٦٨١ .

هذان الطريقتان من طرق انتهاء حالة الأسر في القانون الدولي بدخلان تحت مفهوم ما يسمى في الإسلام بالإن . فالإن على الأسير قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً (١) ، فإذا خالف الأسير شروط الإن جاز عقابه ، فهذا أبو عزة الشاعر من عليه الرسول وأخذ عليه أن لا يظهر عليه أحداً ، وامتدح رسول الله ﷺ بأبيات ، ثم قدم مع المشركين في أحد فأسر ، ولم يؤسر غيره من قريش فقال : يا محمد ، إنما خرجت كرها ، ولي بنات فامنن علي ، فقال رسول الله ﷺ : أين ما أعطيتني من العهد والميثاق ، لا والله ، لا تمسح عارضيك بمكة تقول : سخرت بمحمد مرتين ، وقال النبي ﷺ : إن المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين . ثم أمر بضرب عنقه (٢) . وذلك لمخالفته شرط الإن .

٤ - فداء الأسرى أو مفاداتهم :

قال في المغرب : فداء من الأسر فداء وفدي : استنقذه منه بمال والفدية : اسم ذلك المال . والمفاداة بين اثنين ، يقال : فاداه إذا أطلقه وأخذ فديته . وعن المبرد : المفاداة أن تدفع رجلاً وتأخذ رجلاً ، والفداء : أن تشتريه وقيل : هما بمعنى واحد .

ونحن نقصد بالفداء أو المفاداة تبادل الأسرى أو إطلاق سراحهم على عوض ، أي أن الكلمتين بمعنى واحد . وأول حادثة فداء كانت إثر سرية عبد الله بن جحش ، فقد قبل الرسول عليه السلام الفداء في الأسيرين اللذين أسرا في هذه السرية قبل غزوة بدر بشهرين .

(١) الشرح الكبير للقدسي : ١٠ ص ٥٧١ ، المحرر : ٢ ص ١٨١ .

(٢) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٠ ، البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٣ .

وقد عرفنا أن جمهور الفقهاء ومنهم الاباضية (١) يقولون بجواز المفاداة بالمال أو بالأسرى .

أما الحنفية : فملخص مذهبهم أنهم لا يجيزون الفداء بمال ، أما بالأسرى فيجوز ذلك عند الصاحيين . وأبو حنيفة يمنع ذلك في أظهر الروايتين عنه وهو مشهور مذهب الحنفية (٢) . وقد احتجوا لمذهبهم بما يأتي :

١ — آية « فإما منا بعد وإما فداء » (٣) منسوخة بآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٤) وهي آخر سورة نزلت (٥) . وقد عتب رسول الله ﷺ على أخذ الفداء المالي يوم بدر بقوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » (٦) . وقال عليه الصلاة والسلام : « لو نزل من السماء عذاب لما نجا إلا عمر » . فقتل الأسرى مأمور به لانه وسيلة إلى الاسلام — كما يزعمون — ولا يحصل التوسل إلى الاسلام بالمفاداة فلا تجوز (٧) .

(١) وراجع أيضاً منح الجليل — ١ ص ٧٦٩ ، المقد المنظم للحكام — ٢ ص ١٨١ الأم — ٤ ص ١٦٩ وما بعدها ، شرح النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير — ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها ، المبسوط — ١٠ ص ٢٤ ، ١٣٨ — ١٤٠ البحر الرائق — ٥ ص ٨٣ مجم الأنهر — ١ ص ٥٠٠ ، الفتاوى الخانية — ٣ ص ٥٦٠ الفتاوى الأقروية — ١ ص ١٨ المحيط — ٢ ق ٢٣٠ .

(٣) محمد : ٤

(٤) التوبة : ٥

(٥) تفسير الجصاص — ٣ ص ٣٩٤ .

(٦) الانفال : ٦٨ الروض الأنف : ٢ ص ٩٢ .

(٧) البدائم — ٧ ص ١١٩ وما بعدها .

٢ - في الفداء بالمال أو بالأسرى إعانة لأهل الحرب على القتال لتقوية منعتهم بذلك ، ودفع شرهم أولى من استخلاص الأسير ، لأن الأسير ابتلاء بشخصي في حقه ، وإعانتهم برد أسيرهم اليهم تحصل بسبب مجموع المسلمين فلا يجوز ، ومن المعلوم أن العلماء أجمعوا على تحريم بيع السلاح والكراع من الأعداء ، لأن في ذلك عوناً لهم . فيحرم كل ما يمينهم .

وأما أصحابان اللذان يجيزان المفاداة بالأسرى فقد استدلا بما ثبت في السنة عن عمران بن حصين - فيما رواه البخاري ومسلم - أن رسول الله ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من الكفار (١) . وبما ورد أيضاً عن سلمة بن الأكوع - فيما أخرجه مسلم وأبو داود وابن ماجه - أنه وهب للرسول امرأة من سبي فزارة ففدى بها ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة (٢) .

وأما تقييد أبي يوسف جواز الفداء بما قبل قسمة الفتيمة فهو الحق (٣) ؛ لأن الثابت بمد القسمة حقيقة الملك ، فلا يجوز إبطاله بدون رضا صاحبه كسائر الماوضات .

أما قبل القسمة : فالثابت فقط حق الملك فلا يمنع الإمام من التصرف فيه .

وتجوز محمد الفداء بالمال عند الحاجة يعتبر حال ضرورة مستدلاً في ذلك بأسارى بدر . وقوله بجواز الفداء بالمال بالشيخ الكبير والمعجوز الغافية الذين لا يرجى منها نسل : مبني على انتفاء علة منع الفداء ؛ وهي إعانة

(١) سنن البيهقي - ٦ ص ٣٢٠ ، ٩ ص ٦٧ .

(٢) شرح مسلم - ١٢ ص ٦٨ ، سنن أبي داود - ٣ ص ٨٦ ، سنن ابن ماجه :

٢ ص ١٠١ .

(٣) أما الإمام محمد فيجوز المفاداة في الحالين قبل القسمة وبهدها .

أهل الحرب وعدم وجود القتال منهم . ويرد عليه بأن المحاربة قد تكون بالرأي ، والرأي أشد خطراً من القوة الجسمية .

مناقشة أدلة الحنفية :

١ - قد فرغنا من القول بتحقيق أن آية المن والفداء غير منسوخة ، وأن ظاهر الآية يقتضي جواز الفداء بالمال وبأسرى المسلمين^(١) ، وأما العتاب من الله على أخذ الفداء في أسارى بدر فهذا كان في مبدأ أمر الرسول عليه السلام ، حيث لم تكن قد تحققت عنده القدرة الكافية على اتخاذ الأسرى ، فشرط الأسر منتف ، وليس العتاب على مجرد أخذ الفداء^(٢) ، وإنما هو عتاب في الظاهر على مجرد الأسر أو لإظهار الامتنان من الله على عباده بعدم قتلهم رغم استحقاتهم له كما سبق أن أشرنا إلى هذا المعنى .

وأما أن قتل الأسرى وسيلة إلى الإسلام ، فهذا زعم لم يقم عليه الدليل في تاريخ الإسلام ، وإنما يقبل الإسلام على أساس كامل من الحرية ومطلق التفكير ، دون أن يشوب ذلك أي إكراه بلجوء الشخص إلى الإسلام لجاء .

٢ - ليس في المفاداة إغانة لأهل الحرب ، إذ أن تخليص المسلم من قيد الأسر واجب لتمكينه من العبادة الحرة لله . قال ابن جرير الطبري : أجمع الفقهاء أن لامام المسلمين أن يفدي أسرى المسلمين من العدو بالمروض من النبات وغيره ، غير السلاح والكراع^(٣) . ثم إن أخذ فداء مالي أو استرجاع أسير مسلم يحمل القوة الإسلامية متكاثرة مع قوة أعدائهم باسترداد

(١) تفسير الجصاص - ٣ ص ٣٩٢ البحر المحيط - ٨ ص ٧٤ .

(٢) تفسير الرازي - ٤ ص ٣٨٥ مشكل الآثار - ٤ ص ٢٩٣ .

(٣) اختلاف الفقهاء ، شخت - ١٨٥ .

أسرام ، لأن الحرب تحتاج إلى المال والنفس ، وبالمال تؤمن العدد والآلات وهي الأمم في الحروب .

وقد ثبت في السنة أن فداء أسارى بدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك ، فمن لم يكن له شيء أمر أن يعلم صبيان الانصار الكتابة^(١) . يدل لذلك ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، أن رجلاً من الانصار استأذنوا رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ، ائذن فلنترك لابن أختنا عباس فداءه ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تدعون منها درهما^(٢) . في هذا الحديث إشارة إلى أن العباس كان قد استوفيت منه الفدية ، وكان فداؤه هو وعقيل ونوفل ابنا أخويه مائة أوقية من الذهب^(٣) . فدل ذلك على جواز فداء غير المسلمين أنفسهم بالمال ، وفدى رسول الله ﷺ في غير بدر بالرجال والنساء . قال الترمذي : « والعمل على هذا (أي جواز الفداء) عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم^(٤) » . وقال أبو عبيد : وقد أفتى بالفداء غير واحد من العلماء^(٥) . وعن ضبة بن محسن^(٦) قال : سألت أبا موسى الأشعري في بعض ما يشاكي الرجل أميره . فانطلقت إلى عمر ، وذلك عند حضور

(١) البداية والنهاية - ٣ ص ٣٠٧ .

(٢) الفسطاطي - ٥ ص ١٦١ فتح الباري - ٧ ص ٢٥٧ .

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٢ .

(٤) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٦٨ ، سنن البيهقي :

٦ ص ٣٢٤ .

(٥) الأموال : ص ١٢١ .

(٦) هو ضبة بن محسن الصنبري ، غيرة بن أسد بن ربيعة بن نزار ، روى عن عمر بن

الخطاب وكان قليل الحديث .

من وفادة أبي موسى فقلت : يا أمير المؤمنين اصطفى أبو موسى من أبناء الاساورة أربعين لنفسه — في حديث طويل ذكره — قال : فما لبثنا إلا قليلاً حتى قدم أبو موسى . فقال له عمر : ما بال الأربعة الذين اصطفيتهم من أبناء الاساورة لنفسك ؟ قال : نعم اصطفيتهم وخشيت أن يخذع الجند عنهم ، وكنت أعلم بفدائهم . فاجتهدت في الفداء ثم خست وقسمت ، قال : يقول : ضبة صادق والله . قال : فوالله ما كذبه أمير المؤمنين ولا كذبه .

قال أبو عبيد : قوله « فاجتهدت في الفداء ثم خست وقسمت » ينبغي أن لا يفتكك المسلمين من أيديهم . وهذا رأي يترخص فيه ناس من الناس . وأما أكثر العلماء فعلى الكراهة^(١) . وعسارة أبي عبيد الأخيرة لم نجد لها أثراً عند جمهور الفقهاء كما حققنا ، وإنما أجازوا الفداء بالمال بدون أي تحفظ .

من هذا يظهر لنا بوضوح أن الفداء بالأسرى أو بالمال أمر جائز في الشرع ، بل هو المتيقن لا سيما في هذه الأوقات حتى لا يطعم العدو في المسلمين . ولذا فإننا نؤيد رأي الجمهور لأنه المتفق مع نصوص الشريعة من قرآن وسنة .

بل إن النبي ﷺ جعل من أنواع الفدية بمد غزوة بدر أن يعلم الأسير الكاتب عشرة صبيان من أبناء المسلمين الكتابة والقراءة ، فهذا ليس بمال ، وإنما هو عمل لمصلحة الدولة الإسلامية .

فخلص من عرضنا السابق إلى أن مصير الأسرى في الإسلام إما المن

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٥) .

أو الفداء وهذا هو رأي الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح وجماعة من علماء السلف كما ستبين . وأما الرق فلم يكن إلا معاملة بالمثل (١) ، ولذا ترك أمره للضي الزمن الذي يعد كفيلاً بالقضاء عليه ، وكذلك كان الأسرى ، مما أثبت صدق حدس المسلمين الاوائل في أن الرق ينتهي من العالم ، لا سيما في مثل نفسياتهم التي كانت تعتبر العتق أفضل قرينة لله .

وأما قتل الأسرى : فيكاد يكون التاريخ الإسلامي خلواً منه ما عدا حالات نادرة فرضتها الضرورة ، واقتضتها طبيعة قيام الدولة الإسلامية في فجر عهدها وإبان تركيزها . وهذا المبدأ كان سائفاً عند الأمم المعاصرة لنشأة الإسلام فلا حرج على الإسلام إن فعل بالمثل في حالات قليلة جداً . هذا مع العلم بأنه لا يوجد نص في القرآن على إبادة قتل الأسير أو استرقاقه .

مقارنة :

والقانون الدولي يحفل من أحوال انتهاء حالة الأسرى : تبادل الأسير مع زميل له من جيش العدو ، ويحصل ذلك باتفاق خاص بين المتحاربين يطلق عليه اسم (كارتل) وينص فيه على شروط هذا التبادل ويراعي في التبادل عادة التكافؤ : جريح بجريح ، وجندي بجندي ، وضابط من رتبة معينة بضابط من رتبة تقابلها ، وليس هناك ما يمنع من الاتفاق على تبادل عدد ما من الأسرى من رتبة عليا بعدد أكبر من رتبة أقل . وفي حالة انتهاء الحرب بماهدة صلح تبرم بين المتحاربين تعتبر حالة الأسرى منتهية من تلقاء نفسها ، ويجب على الدول المتحاربة أن تيسر الأسرى إلى دولهم بأسرع ما يمكن (٢) .

(١) راجع مدونة جوستينيان في اللغة الروماني : ص ١١ ، ٣٠ ، ورسالة هوارض الأهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٢) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ص ٣١٤ ، ٤٨٢ ، قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٨٢ ، أبو حيف ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ ، ص ٦٩٧ .

هذه الاحكام لا تنفي ما يسمى في الاسلام بمفاداة الاسرى إذ أن تبادل الاسرى يخضع قانوناً للاتفاق مع ولاية الامور من المسلمين . وقد مر معنا في أدلة جواز الفداء أنه لا يشترط أن يكون التبادل في الاسرى على التساوي ، فقد نادى الرسول عليه السلام رجلين برجل ، قال محمد من الحنفية : لو قال أهل الحرب : نعطيكم أسيراً بأسيرين أو بثلاثة من أسرائنا ، فإن الإمام ينظر في ذلك ، فإن رأى المنفعة ظاهرة للمسلمين في ذلك بأن كان مبارزاً له جزاء وغناء فليفعل ذلك ، وإن لم يكن فيه منفعة ظاهرة للمسلمين في ذلك ، ولكن فيه بعض جرائهم وتحكمهم علينا لم يجبههم إلى ذلك ، لانه نصب ناظراً فلا يدع النظر للمسلمين فيما يفعله لهم بحال . ألا ترى أنهم لو طلبوا بأسير واحد من المسلمين مائة من أسرائهم لم نجبههم إلى ذلك ، فهذا مثله^(١) .

أما الفداء بالمال : فهو وإن لم يكن منصوصاً عليه قانوناً إلا أنه أصبح من المألوف خلال القرن السابع عشر تبادل الاسرى أو دفع الفدية ، ويتم ذلك باتفاق بين الدولتين المتحاربتين والحرب قائمة . أما الاسير الذي لم تدفع له الفدية أو يتم له التبادل أثناء الحرب ، فإن الاسير لا ينتهي إلا بالتبادل أو دفع الفدية ، ومن المألوف أيضاً أن يتم إطلاق الاسرى على فداء بالنسبة لبحارة مركب تجاري أسر^(٢) ، وقد يتخذ الاسير وسيلة للربح عن طريق الفداء بصفة عامة .

٥ — قبول الجزية من الأسرى :

يرى المالكية والحنفية : أن للإمام أن يترك الاسرى أحراراً في بلاد

(١) شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣٠ .

(٢) راجع اوبنهايم : ٢ ص ٣١٤ ، ويزلي : ص ٦٣٥ ، أبو هيف طبعة .

١٩٥٩ : ٦٧٨ .

المسلمين على أن يمد لهم ذمة . ودليلهم فعل عمر رضي الله عنه في أهل
سواد العراق حيث تركهم أحراراً ذمة للمسلمين . واستثنى الحنفية مشركي
العرب والمتردين كما عرفنا^(١) .

وأما الشافعية والحنابلة : فقد أعطوا الخيار للإمام في شأن الأسرى
بين أربعة أمور ، إلا أنه إذا سأل الأسارى الذين تقبل منهم الجزية
تخليتهم على إعطاء الجزية وعقد الذمة جاز للإمام قبول ذلك منهم ، لأنه
إذا جاز أن يمن على الأسير من غير مال أو مال يؤخذ منه مرة واحدة ،
فلأن يجوز مال يؤخذ منه في كل سنة .. أولى . ولكن هل يجب على
الإمام قبول الجزية من الأسرى ؟

نص الحنابلة والإباضية^(٢) على أن الإمام له قبول الجزية من الأسرى
دون أن يزول التخيير الثابت فيهم عن الرسول عليه السلام . فيفهم من
هذا أنه لا يجب عليه قبول عقد الذمة .

وعند الشافعية وجهان : أحدهما — أنه يجب قبولها كما يجب إذا
بذلها وهم في غير الأسر^(٣) ، والثاني : أنه لا يجب لأنه يسقط بذلك
ما ثبت من اختيار القتل والاسترقاق والمن والفداء^(٤) .

ونحن نرى أن مدار مذهب الفريق الأول على فعل عمر في سواد

(١) راجع الخطاب : ٣ ص ٣٥٩ ، المنتقى : ٣ ص ١٦٩ ، لباب الباب : ص ٧١ ،
البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٩ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ ب ،
فتح القدير : ٤ ص ٤٠٦ .

(٢) شرح النيل : ١٠ ص ٤٧٥ .

(٣) انظر الأم : ٤ ص ٦٨ ، ١٧٦ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المهذب : ٢ ص
٢٣٦ ، المغني : ٨ ص ٣٧٥ ، الاقناع : ق ٩٥ ب .

(٤) قال في الشامل : وإذا بذل الأسير الجزية حرم قتله ونجس الإمام فيما عدا القتل ،
وصححه الرافعي في باب الجزية (انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨) .

المراق ، وهو لا يخفى : فعل صحابي لا حجة فيه عند جمهور العلماء ؛ لأن الصحابي مجتهد فيما يذهب إليه ، والمجتهد أياً كان يجوز عليه الخطأ . وعلى هذا فلا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده أن يعمل بمذهبه^(١) .

وأما القول بوجوب قبول الجزية من الأسري : فهو مناقض لما ثبت في السنة من تخيره بين أحد أمور كما سبق . بقي القول بالجواز وهو أقرب إلى المنطق إذ فيه التوفيق بين القول بتخيير الإمام في أن يصنع بالأسرى ما يحقق المصلحة وبين إمكان التمديد لقبول الإسلام بمخالطة أهله في ظل عقد الذمة ، وفيه الإحسان إلى الأسرى بإطلاق سراحهم . وهذا ادعى لتحقيق مقصد الدعوة الإسلامية عند أولئك الذين يلحظ منهم ولي الأمر الأنفة من التبعة للحكومات دار الحرب مع رغبتهم في الاحتفاظ بدينهم .

والخلاصة أن ولي الأمر مخير في الأسرى بأحد أمرين : المن أو الفداء ، وله قبول الجزية ممن يذلها ، لأن الأمرين السابقين نص عليها القرآن صراحة : « فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »^(٢) ، وهي آية محكمة لا تسخ فيها كما حققنا ، إذ أن ذلك كان هو التشريع الدائم حينما عز الإسلام ، فلم يخير النبي ﷺ ومن بعده من الخلفاء إلا بين أمرين لا ثالث لهما : وهما المن والفداء ، وهذا مفهوم من كلمة « وإما » كما يقرر ذلك علماء اللغة ، فليس في ظاهر الآية قتل ولا استرقاق . ولذلك قال ابن عمر للحجاج حينما دفع إليه أمير ليقتله : « ليس بهذا

(١) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٤ ص ٢٠١ ، ٢٠٩ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٥٧ ، فارق المدخل للغة الاسلامي : ص ٢٤١ حيث اعتبر قول الصحابي حجة عند الجمهور . والذي نقوله هنا مجرد مناقشة ، وإن كان رأي هذا الفريق موافقاً لرأينا في ترجيح القول بالجواز كما سيأتي .

(٢) سورة محمد : ٤

أمرنا ، إنما قال الله تعالى : « فلما منا بعد وإما فداء » ، وبث عبيد الله بن عامر (١) إلى ابن عمر بأسير ليقتله ، فقال : أما والله مصروراً فلا أقتله . فقال : يعني بعدما شددتموه وأسرعتموه . فلا أقتله .

ويؤيدنا في ذلك : ما قال عطاء والحسن البصري وحماد بن سلمة (٢) ومجاهد ومحمد بن سيرين : لا تقتل الأسرى وإنما ين على الأسير أوفادى به كما صنع رسول الله ﷺ بأسارى بدر (٣) .

وإذن فلا يجوز قتل الأسير في رأينا إلا لضرورة . أما الرق : فإنه والله الحمد قد أُلغي من العالم ، والفاؤه يتفق مع روح الإسلام ، بل إنه يتفق مع أصل إقراره ومشروعيته فإن الرق كما عرفنا لم يقره الإسلام في الواقع إلا معاملة بالمثل .

إسلام الأسير :

هذا .. ويلاحظ أن حكم مصير الأسرى والسي كما قرره فقهاؤنا مفروض في حالة عدم اعتناق الأسير للإسلام . فإذا أسلم أحد من السي من النساء أو الصبيان فإنه لا يجوز رده إلى بلاد الحرب منعاً للفتنة في

(١) هو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة الأموي ، أمير ، فاتح ولد بمكة ، وولي البصرة في أيام عثمان ، قال الإمام علي : ابن عامر سيد فتيان قريش ، توفي سنة ٥٥٩ هـ .

(٢) هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الربيعي بالولاء ، أبو سلمة ، مفتي البصرة وأحد رجال الحديث ، ومن النحاة ، كان حافظاً ثقة مأموناً ، له تأليف توفي سنة ١٦٧ هـ (راجع حلية الأولياء للأصبهاني : ٦ ص ٢٤٩ والأعلام للزركلي) .

(٣) راجع في ذلك في ذلك نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٨ ، الأموال : ١٢١ ص ، اختلاف الفقهاء ، شخت : ص ١٤٥ ، تفسير الجصاص : ٣ ص ٣٩١ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

الدين ، أو الاعتداء على شرف مسلمة مثلا لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن » فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لانهن حل لهن ولا هم يحلون لهن ، (١) ، وهذا حكم متفق عليه بين الائمة (٢) .

وإن أسلم الاسير المكلف عصم الإسلام دمه فيحرم قتله عند جميع العلماء لقوله ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . ويبقى للامام الخيار في باقي خصال التخيير السابقة من من وإرقاق وفداء لانه سقط القتل بالإسلام ، فبقي باقي الخصال على ما كانت عليه ، لانه أصبح فيئاً للمسلمين .

وعند الحنابلة وأبي عبيد : يصير رقيقاً بنفس الإسلام ويزول التخيير السابق (٣) . وبهذا يظهر أن اعتناق الإسلام عند العلماء لا ينافي الرق جزاء على الكفر الأصلي ، وقد وجد بعد انقضاء سبب الملك وهو الاستيلاء على الحربي .

(١) المتحنة : ١٠

(٢) الاعتبار في النسخ والنسخ من الاخبار : ص ٢٣٦ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٧ ، المغني : ٨ ص ٤٨٢ ، كشف القناع : ٣ ص ٤٥ ، حلية العلماء : ص ٤٥٠ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ .

(٣) راجع فيما سبق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٨٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ ، باب اللباب : ص ٧٠ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، ١٦٩ ، ٢٠١ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المغني : ٨ ص ٣٧٤ ، المحرر : ٢ ص ١٧٢ ، البحر الرقار : ٥ ص ٤٠٥ وما بعدها ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٤٦ ، الأموال : ١٣٦ .

ويجوز المفاداة بالأسير المسلم فإن النبي ﷺ فدى العقيلي الذي أسلم برجلين من المسلمين (١) . ونحن نرى أن الاسلام يعصم من القتل والرق كليهما ، إذ في ذلك مغزى الجهاد الحقيقي ، وهو الوصول إلى اعتناق العقيدة سواء قبل الفتح أم بعد ذلك ، وهل يقبل إنسان الاسلام إذا علم أنه سيصبح رقيقاً ؟ لا سيما وقد قرر الفقهاء أن الإسلام يمنع إنشاء الرق إلاً رقا ثبت حكماً بأن كان الولد في بطن الأم (راجع البدائع : ٧ ص ١٠٥) . ولذلك قال علماءنا : فإن أسلم الحريون قبل الأسر عصموا دماءهم وأموالهم ولم يسترقوا ، وإنما يصبحون أحراراً لأنه إسلام قبل انعقاد سبب الملك . ومجرد دخول العدو المحارب دار الاسلام أمان له من السبي عند مالك والشافعي وأحمد (٢) .

والمعروف أن القانون الدولي لا يرتب على العقيدة عند الأسرى أي أثر ، وذلك امر طبيعي فإن القانون الدولي ينطبق على مختلف الأمم على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم . أما الاسلام فهو دين من أوليات خصائصه نشر الدعوة وترتيب مختلف الآثار الممكنة عليه .

المطلب السادس — الاستئثار :

الاستئثار : تسليم الجندي نفسه الأسر كما إذا طوق الجنود من قبل العدو وعلموا ألا طاقة لهم به ولا نجاة لهم إلا بالأسر . فهل لهم الدفاع عن أنفسهم حتى الموت أو تسليم أنفسهم للعدو ؟

القاعدة العامة : أنه لا يجوز الاستسلام لكافر ، ولكن يميز الإسلام لمثل هؤلاء الجنود في تلك الحالة إما أن يدافعوا عن أنفسهم حتى الموت ،

(١) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ .

(٢) رحمة الامة بهامش الميزان : ٢ ص ١٦٥ .

وإما أن يسلموا أنفسهم للمدو إذا لم يمكنهم الحرب بشرط أن يملأوا أنهم
بعد الأسر لا يقتلون .

وعلى ذلك نص الفقهاء . فقال الشافعية : إن جواز المكلف الأسر والقتل
فله أن يدفع عن نفسه وأن يستسلم ، لأن المكافحة حينئذ استعجال للقتل ،
والأسر يحتمل الخلاص ، هذا إن علم أنه إن امتنع من الاستسلام قتل ،
وإلا امتنع عليه الاستسلام^(١) .

وقال الحنابلة : « وإذا خشي المسلم الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل ،
ولا يسلم نفسه للأسر ، لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة ويسلم من تحكم الكفار
عليه بالتعذيب والاستخدام والفتنة . وإن استأسر جاز »^(٢) .

وقال المالكية : « حمل رجل أحاط به العدو على جيشه خوف الأسر
خفيف . وقال ابن رشد : وله أن يستأسر اتفاقاً »^(٣) . وعن الحسن قال :
لا بأس أن يستأسر الرجل إذا خاف أن يطلب^(٤) .

والدليل على جواز الاستئثار عموماً .. قصة يوم الرجيع سنة ثلاث
من الهجرة / ٦٢٥ م — فيها رواء أحمد والبخاري وأبو داود — : وهي
أنه قدم على رسول الله ﷺ بعد أحد رهط من عضل والقارة (من
النُّون بن خزيمة بن مدركة) فقالوا : يا رسول الله ، إن فينا إسلاماً ،

(١) انظر الوسيط : ٧ ق ١٤١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢١٩ ، تحفة المحتاج :

٨ ص ٢٧ .

(٢) المغني : ٨ ص ٤٨٥ ، كشف القناع : ٣٦ ص .

(٣) التاج والاسكندر للدواقي : ٣ ص ٣٥٧ .

(٤) المغني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٤ .

فأبث معنا نفرأ من أصحابك يفقهوننا في الدين ، و يقرئونا القرآن ،
و يملئوننا شرائع الإسلام — وكان محمد ﷺ يبعث من أصحابه كلما دعى إلى
ذلك ليؤدوا هذه المهمة السامية ، وليدعوا الناس إلى الهدى ودين الحق —
لذلك بعت عشرة من كبار أصحابه وقيل : ستة ، والاول هو الأصم كما
روي البخاري . وهم ستة من المهاجرين وأربعة من الأنصار ، من بينهم
مرثد بن أبي مرثد الغنوي^(١) و خالد بن البكير اللبني^(٢) وعاصم بن ثابت^(٣) بن
أبي الأفلح ، وخبيب بن عدي^(٤) ، وزيد بن الدثنة بن معاوية^(٥) ،
وعبد الله بن طارق^(٦) . وأمر رسول الله ﷺ على القوم عاصم بن
ثابت الأنصاري ، وقيل مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، فلما كانوا جميعاً
على ماء لهذيل بالحجاز بناحية تدعى الرجيع على صدور الهداة (موضع

-
- (١) هو مرثد بن كنان بن الحصين بن يربوع الغنوي ، صحابي ابن صحابي ، من أسراء
السرايا ، شهد يوم بدر وأحداً ، استشهد يوم الرجيع سنة (٤ هـ) .
(٢) هو خالد بن البكير بن عبد ياليل بن ناشب ، حليف بني عدي بن كعب ، مشهور من
السابقين وشهد بدر . استشهد يوم الرجيع وهو ابن ٣٤ سنة .
(٣) هو عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح ، قيس بن عصمة الأنصاري الأوسي ، صحابي ، من
السابقين الأولين من الأنصار ، استشهد يوم الرجيع سنة (٤ هـ)
(٤) هو خبيب بن عدي بن مالك بن عامر ، شهد بدر واستشهد في عهد النبي صلى الله عليه
وسلم ، قال حين قتله :

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أي جنب كان في الله مصرعي

وقد ابتلعت الأرض بعد قتله فسمي بليم الأرض .

- (٥) هو زيد بن الدثنة بن معاوية بن عبيد بن عامر بن بياضة الأنصاري شهد بدر وأحداً
وأسر يوم الرجيع فبيع بمكة من صفوان بن أمية فقتله وذلك سنة ٤ هـ .
(٦) هو عبد الله بن طارق بن عمرو بن مالك البلوي ، حليف بني ظفر من الأنصار ، ذكر
في أهل بدر .

بين عُسْفَان ومكة) غدروا بهم واستصرخوا عليهم هذيل . فلم يرع المسلمون العشرة — وم في رحلهم — إلا الرجال بأيديهم السيوف قد غشوهم ، فأخذوا أسياهم ليقاتلوا فقالت هذيل لهم : إنا والله ما نريد قتلكم ، ولكننا نريد أن نصيب بكم شيئاً من أهل مكة ، ولكم عهد الله وميثاقه أن لا نقتلكم .

ونظر المسلمون بعضهم إلى بعض وقد أدركوا أن الذهاب بهم إلى مكة فرادى إغما هو المذلة والمهوان وما هو شر من القتل ، فأبوا ما وعدت هذيل ، وانبروا لقتالها وم يملون أنهم في قلة عددهم لا يطيقونه . قال حاصم أمير السرية : أما أنا فوالله لا أنزل اليوم في ذمة كافر ، اللهم خبر عنا نبيك فرموهم بالنبل ، فقتلوا عاصماً في سبعة ، ولان الثلاثة الباقيون^(١) وركشوا ، ورغبوا في الحياة ، فأعطوا بأيديهم ونزلوا على العهد والميثاق ، فأسروهم (مخالفين بذلك شروط العهد) ، ثم خرجوا إلى مكة ، ليبيعوهم بها ، حتى إذا كانوا بالظهران (وإد قرب مكة) انتزع عبد الله بن طارق يده من غلّ الأسر (لا رأى تأبطهم لسلاحهم) ثم أخذ سيفه فاستأخر عنه القوم وطفقوا يرجونه بالحجارة حتى قتلوه ، أما الأسيران الآخرون فقدمت بها هذيل مكة وباعتها من أهلها^(٢) . هذا الحديث متفق عليه بين البخاري ومسلم . وقد استدل به المحدثون على أنه يجوز لمن لم يقدر على المدافعة ولا أمكنه الحرب أن يستأسر بدليل صنيع الثلاثة الذين نزلوا

(١) وم زيد بن الدثنة وخبيب بن عدي وعبد الله بن طارق .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ١٢٤ ، ٧ ص ٢٤٧ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٠

القسطلاني : ٥ ص ١٥٨ ، ١٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦٩ مجمع الزوائد : ٦ ص ١٩٩ سيره ابن هشام : ٢ ص ١٦٦ .

على عهد وميثاق هذيل . ووجه الاستدلال بذلك أنه لم ينقل أن النبي ﷺ أنكر ما وقع من الثلاثة المذكورين من الدخول تحت أسر الكفار ، ولم ينكر ما وقع من السبعة المقتولين لإصرارهم على الامتناع من الأسر . ولو كان ما وقع من إحدى الطائفتين غير جائز لآخبر ﷺ أصحابه بعدم جوازه ، فن قتل أخذ بالزينة ، ومن استأسر أخذ بالرخصة ، وكلهم محمود غير مذموم ولا ملوم . فدل ذلك على جواز الدفاع حتى الموت أو طلب اعتبارهم أسرى حرب .

وهذه نظرة إسلامية فيها غاية الاعتدال والاتزان من أجل المحافظة على النفوس ورعاية مقتضيات قانون الحرب والجهاد .

ولا نجد في القوانين الدولي نصاً يعالج مشكلة الاستئثار ، ولعل الفقهاء الدوليين يتدوّن بما تقرره الشريعة الإسلامية التي تعالج القضايا العامة بشيء محسوس من التعقل والتدبر والبعد عن الطيش .

المطلب السابع — آداب الأسير وواجباته :

حددت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ الخاصة بأسرى الحرب المعلومات التي يمكن أن تطلب من الأسير وهي لا تزيد عن أن يدلي باسمه ورتبته العسكرية ورقم تحقيق شخصيته في الجيش ، وليس للمدو أن يستجوب الأسير بالقوة أو أن يحاول الحصول على معلومات تفيدته .

ورغم أن اتفاقية جنيف تحرم صراحة تشييل الأسرى فإن العرف الدولي يبيح أن يسند إلى الضباط أعمال إذا رغبوا في ذلك لقاء أجر معين . ويجوز تشييل الجنود بأعمال لا تهمهم ، ولكن لا يجوز

لإجبارهم على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية أو أعمال خطيرة أو غير صحيحة أو مهينة بالكرامة .

ويجوز للأسير أن يهرب من مكان الأسر وينتهي بذلك أمره ويقترب هروبه مجرد إخلال بالنظام ، ولا يمكن محاسبة الأسير على هربه السابق إذا وقع في الأسر مرة أخرى^(١) .

أما في الإسلام فلا مانع أن يخبر الأسير عن اسمه وطبيعة عمله في الجيش الإسلامي ، إلا أنه يحظر عليه إباحة الأسرار الحربية أو إرشادهم إلى المناطق العسكرية . قال الأوزاعي وسفيان الثوري : لا رخصة للأسير في أن يدل على عورة وإن قتل^(٢) .

والأسيرة المسلمة إذا راودوها على نفسها عليها أن تمتنع عن ذلك ، وتصبر على الضرب والتعذيب إلا إن أكرهت على ذلك وأصبحت حياتها في خطر^(٣) .

وإذا أكره المسلم الأسير على الكفر بتهديده بالقتل فله مجاملتهم باللسان مع ثباته على العقيدة في قلبه ، والخرج مرفوع عنه لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان »^(٤) .

(١) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ٢ من ٣٠٧ ، وزلي : من ٦٣٨ - ٦٤٠ ، قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنيته : من ٢٧٨ - ٢٨٢ . أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : من ٦٨٠ ، رسالة « جرائم الحرب والجلباب عليها » للدكتور خميس : من ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري : من ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق : من ١٩٦ .

(٤) التحل : ١٠٦ انظر الاشباه والنظائر للسيوطي : من ٤٧ ، أصول البزدوي : ٢ من ٦٣٦ . التلويح على التوضيح : ٢ من ٢٠١ ، القواعد لابن رجب : من ٣٢٣ ، الأم : ٤ من ١٩٨ .

ويجوز تشييل الأسرى المسلمين لقاء أجر . وليس المسلم أن يخون صاحب العمل ، وإنما يثقنه كالعتاد ، وجواز ذلك مبني في رأينا على قاعدة: «الامتل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم»^(١). ولم يحرم إلا الاشتراك معهم في قتال المسلمين ، وأما تشييلهم فليس فيه أمر بمحرم ولا إعانة على باطل ، لأنهم واقفون تحت سلطة أسرهم ، وقد أجاز لهم الاشتراك في دفع المدوان عن الأسرى عند الضرورة أو لمصلحة كاطلاق سراحهم ، ولكن بكره الاشتغال بما يقوهم على القتال^(٢) . ولذا قالوا : لو وكلوا الأسير ببيع شيء لهم بدارنا باعه ورد ثمنه إليهم^(٣) .

وعند بعض الفقهاء كالثوري والاذاعي : يجوز للأسرى المسلمين أن يقاتلوا مع عدوهم عدواً آخر^(٤) ، وعند أغلب العلماء : لا يجوز لهم ذلك^(٥) . قال الإمام مالك في هذا الشأن : «لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق ولا يهريق دماً إلا بحق»^(٦) . وهذا يتفق مع القانون الدولي حيث لم يجز إجبار الأسرى على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية .

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٣٤ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٦ ص ٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٣٧ ، بحث الإباحة للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٤٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٧٣ ، الأم : ٤ ص ١٨٨ ، الخطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، المفتي : ٨ ص ٤٨٣ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٨٧ .

(٣) أسنى الطالب : ٢ ق ٧ ب من باب الجهاد .

(٤) التاج والاكلي للذواق : ٣ ص ٣٨٩ .

(٥) شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٤١ - ٢٤٣ ، المدونة : ٣ ص ٣١ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، كشف القناع : ٣ ص ١١٠ ، مخطوط الاقتناع : ق ٩٦ ب .

(٦) اختلاف الفقهاء : ص ١٩٤ وما بعدها .

أما اشتراك الأسير المسلم في حرب ضد المسلمين فيحرم ذلك عند العلماء قولاً واحداً^(١) إذا كان الأمر باختيار الأسير . وقد أجمع العلماء على أن الأسير من المسلمين إذا كان في أيدي العدو وقدر أن يتخلص منهم فله أن يتخلص منهم ويهرب بأي وسيلة ، حتى ولو أدى الأمر إلى قتل بعض الأعداء أو كسر القيود والاغلال أو أخذ بعض الأموال ، إذ أن الحرب أمر طبيعي ومنه مصادرة الحرية للإنسان . فإن أخذوا منه الأمان والمهد على عدم الحرب أو على عدم قتل أحد فعليه عند الجمهور أن يفي بعهده ، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول — فيما رواه الحاكم في المستدرک — عن أنس وعائشة : « المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك »^(٢) . وعند المالكية : يجوز له الحرب بنفسه فقط لحمة المقام بدار الحرب^(٣) .

وفي رأينا أنه يجب الوفاء بالمهد في أي مكان إذا صدر من الأسير لانه أصل من أصول الإسلام^(٤) . قال الله تعالى : « وأوفوا بعهدهم الله إذا عاهدتم »^(٥) . والمهجرة مطلوبة إذا خاف المسلم الفتنة في الدين ، أو كانت لا يتمكن من إقامة شعائر الإسلام ، فيجوز حينئذ الأسير أن يهرب لهذا الفرض عند صدور المهد ، أما في حالة عدم وجود المهد فالهرب حق معترف به للأسير حتى في القانون الدولي .

(١) الأم : ٤ ص ١٩٨ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٢٠ وما بعدها ، اختلاف الفقهاء : ص ١٨٦ وما بعدها ، الجامع الصغير : ٢ ص ١٧٢ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، الخطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب .

(٤) وذلك إبقاء على المصلحة العامة التي تقوم على أساس الثقة المتبادلة ، والضرر الذي يصيب الأسير من البقاء ثم ضرر خاص به لا يبدو ، وهو اجلاء يثاب عليه ولا يميزه القيام بواجباته الدينية ، أما الضرر الذي يلحق الجماعة من نكث اليهود فهو ضرر بالغ لا يستدرک .

(٥) النحل : ٩١

المطلب الثامن — فك الأسرى :

إذا وقع أسير مسلم أو ذمي في يد العدو فيجب على المسلمين بمثلين في ولاية أمورهم أن يبذلوا كل مجهود لتخليص أسيرهم إما بالقتال ، فإن عجز المسلمون عن القتال وجب عليهم الفداء بالمال ، فيجب على الأسير الفتي فداء نفسه وعلى الإمام فداء الفقير من بيت المال ، فما نقص ولم يجد مالاً في بيت المال تعين في جميع أموال المسلمين ولو أوتي عليها . ومن تعابيرهم : « امرأة سبيت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر ما لم تدخل دار الحرب »^(١) ، « لأن دار الإسلام كمكان واحد . أخرج ابن أبي شيبة^(٢) وابن راهويه عن ابن عباس قال :

قال لي عمر حين طعن : اعلم أن كل أسير كان في أيدي المشركين من المسلمين فكماكه من بيت مال المسلمين^(٣) .

هذه الأحكام متفق عليها بين أئمة المذاهب من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وإباضية وشيعة^(٤) . قال الكمال بن الهمام : إن إنقاذ الأسير واجب

(١) الفتاوى البزازية : ٦ ص ٣٠٨ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٦ ب .

(٢) هو الإمام أبو بكر عبد الله بن محمد ابن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة (٢٣٥ هـ) وله كتاب كبير يسمى « المسند » .

(٣) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٣ .

(٤) شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٢ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٩ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٢ ، القدر المنظم للحكام : ٣ ص ١٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٨٧ ، الروضة : ٨ ق ١٠٢ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٦١ ، المفتي : ٨ ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٤ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ .

على السكل من أهل المشرق والمغرب . ومقتضى ما في الذخيرة : أنه يجب تخليصها ما لم تدخل حصونهم^(١) .

وقال ابن عرفة من المالكية : استنقاذ الأسارى بالقتال واجب فكيف بالمال ، زاد اللخمي : ولو بجميع أموال المسلمين . قال ابن رشد « واجب على الإمام أن يفتك أسرى المسلمين من بيت مالهم ، فما قصر عنه بيت المال تعين على جميع المسلمين في أموالهم على مقاديرها ، ويكون هو كأحدهم إن كان له مال ... »^(٢) .

ورغم اعتبار الفقهاء أن فك الأسرى من فروض الكفاية ، فالشافعية أوجبوا بصفة أصيلة على المومنين فك أسرى المسلمين أو الذميين من مالهم ، ولم يوجبوه على الإمام وحده . وقالوا أيضاً : إذا لم يمكن تخليص الأسير إذا لم ترجوه فلا يتعين الجهاد بل ينتظر للضرورة^(٣) . وهي نظرية سليمة في وقت كانت مشاركة المسلمين في القضايا العامة مشاركة فعالة ولكل زمان حكمه . قال أبو عبيد : « فأما المسلمون فإن ذرايعهم ولساءهم مثل رجالهم في الفداء ، يحق على الإمام والمسلمين فسكاكهم واستنقاذهم من أيدي المشركين بكل وجه وجدوا إليه سبيلاً ، إن كان ذلك برجال أو مال ، وهو شرط رسول الله ﷺ على المهاجرين والانصار^(٤) .

وفي زمننا هذا تخصص بنود معينة للنفقات العامة في كل ميزانية من ميزانيات الدول بشكل أدق وأحكم مما كان عليه الأسر في الماضي ، وتحصل الحكومات على النفقات السنوية عن طريق الضرائب ، فإن ظهر طارئ لجأت إلى فرض ضرائب جديدة مباشرة أو غير مباشرة على القادرين من

(١) راجع مخطوط طوابع الانوار للسندي : ٨ ق ١٧ ، ٦٩ .

(٢) التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧١١ ، ٧٦٧ .

(٣) المذهب : ص ٢٦٠ ، نهاية المحتاج : ٦ ص ٢٠٢ .

(٤) الأموال لأبي عبيد : ص ١٢٤ .

المواطنين ، وتكون النتيجة أن الشعب هو الذي تحمل أعباء مسؤولية الدولة ومنها ما يلزم لفك الأسرى ، وهذا معنى قول الفقهاء : إن فك الأسرى من مسلمين وذميين واجب كفائي على المسلمين .

والدليل على وجوب فك الأسرى بصفة عامة ما يلي :

أولاً - عن ابن شهاب الزهري أن رسول الله ﷺ كتب بهم-ذا الكتاب : « هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين ، من قریش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم ، فحل معهم وجاهد معهم أنهم : أمة واحدة دون الناس ، المهاجرون من قریش على ربماهم (١) ، يتساقطون بينهم معاقلم الأولى ، وهم يفكون عانهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين (٢) » .

ثانياً - أخرج البخاري عن أبي موسى الأشعري (٣) أن رسول الله ﷺ قال : فكوا العاني (أي الأسير) ، وأطعموا الجائع ، وعودوا المريض (٤) . وفي صحيفة علي رضي الله عنه التي احتفظ بها مكتوبة عن الرسول ﷺ : « العقل وفكك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر » رواه البخاري وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي من وجه آخر عن علي (٥) . ولذا ترجم البخاري وشراحه : « باب وجوب فكك الأسير من أيدي العدو بال أو بغير مال » .

(١) يقال : القوم على رباعتهم ورباعهم : أي على استقامتهم . يريد أنهم على أمرهم الذي كانوا عليه .

(٢) سيرة ابن هشام : ١ ص ٥٠١ .

(٣) هو عبد الله بن فيس بن سليم بن حرب ، أبو موسى ، من فسطاط ، صحابي ، من الشجعان الولاة القاتحين . وأحد الحكيمين الذين رضي بهما علي ومعاوية بعد حرب صفين توفي سنة (٨٧ هـ) .

(٤) الفسطاطي : ٥ ص ١٦٠ ، فتح الباري : ٦ ص ١٢٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٦ .

(٥) المصنف شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٥ ، الفسطاطي : ٥ ص ١٦١ .

ثالثاً - عن حبان بن جبلة^(١) أن رسول الله ﷺ قال : إن على المسلمين في فيثهم أن يغادوا أسيرهم ويؤدوا عن غارهم^(٢) .

هذه أوامر من الرسول ﷺ بفك الأسرى وهي تدل على الوجوب ، لأن الأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، فلا يخرج عن الحقيقة إلا بقرينة تصرفه عن الوجوب الذي هو الأصل فيه^(٣) .

والدليل على أنه يجب فك الذمي الأسير عند عامة أهل العلم : هو أن أسره كان بسبب الحرب عن الدولة بكاملها ، وقد استعان به الإمام فلا يصح أن يترك بدون المحافظة على حقه في الحرية والحياة . يروى أن قازان ملك التتار وقائدهم عند إغارتهم على دمشق في آخر القرن السابع الهجري وأول الثامن ، قد أسر من المسلمين بالشام عدداً كبيراً ، ومعهم بعض أهل الذمة من اليهود والنصارى ، فذهب ابن تيمية مع بعض العلماء ليفك إسمار هؤلاء الأسرى ، فأجابه قازان في أسرى المسلمين ولم يجبه في أسرى اليهود والنصارى ، ولكن ابن تيمية لم يتركه حتى فك أسرى الذميين كما فك أسرى المسلمين ، وكان يقول له : اللهم مالنا وعليهم ما علينا . وذلك حكم الإسلام^(٤) .

والمعروف بين الدول الحاضرة أن الدولة هي التي تقوم بفك أسراها وهي ملتزمة بذلك دون أي شك أو تردد .

هذا ما أتيح لنا بحثه في أسرى الحرب في ضوء النظامين الإسلامي والدولي .

(١) هو حبان بن أبي جبلة القرشي مولاهم المصري ، روى عن عمرو بن العاص والمبادة إلا ابن الزبير ، يته صرمع جماعة من أهل مصر ليفقهوا أهلها ، يقال : إنه توفي بأفريقية سنة (١٢٢ هـ) .

(٢) المغني : ٨ ص ٤٤٥ .

(٣) شرح الإسنوي : ٢ ص ٢٠ . ومن العجب قول الشافعية باستجباب فسكك الأسير في غير حالة التعذيب مع وجود هذه الأدلة .

(٤) شرح السير الكبير ، طبعة الجامعة : ١ ص ١٠٨ .

المبحث الثاني

معاملة الجرحى والمرضى والقنلى

المطلب الأول - معاملة الجرحى والمرضى

تنظيم المجتمع الدولي الحاضر تنظيم حديث ينطبع بطابع التعاون المشترك بين الدول ، ويفترض المعاملة الإنسانية الرحيمة في ميدان الحروب، دون أن نجد صدى لذلك إلا في بعض الأحيان وفي ظاهر الامور، وذلك حيث تكون المصلحة الحربية في جانب فريق وبعد تيقنه من الظفر والانتصار، فيحاول أن يضمن على بعض أعماله وتصرفاته شيئاً من الإنسانية والرحمة والرفق والإحسان .

ومن هذا القبيل : عناية الدول الحديثة بشأن المرضى والجرحى في ساحة الحرب منذ عام ١٨٦٣ م . فإن الإنسانية تقضي على كل الدول المحاربة بأن تعنى بجرحى ومرضى العدو الذين يقومون في أيديها عنايتهم بجراحها ومرضاها الذين يصابون في الميدان . واتفاقيات جنيف عام ١٨٦٤ وعام ١٩٢٩ م ، ١٩٤٩ م هي التي تنظم واجبات الدول المحاربة نحو جرحى ومرضى الحرب البرية . وقد تأسست جمعيات دولية للعناية بالجرحى والمرضى مثل جمعية الصليب الأحمر منذ عام ١٩٢١ ، تساعد في عملها

مؤسسات الصليب الاحمر أو الهلال الاحمر الوطنية التي تخضع لقواعد دولية هامة^(١) .

والإسلام دين عملي ، لذا فإن تشريع القتال فيه يقتضي السير بالدفاع والهجوم حتى تنجلي الحرب ، وهل يصح أن يترك الضرب والطعان لخداع العدو ومكره فيتصنع المرض أو يجرح نفسه ، ثم يسدد هدفه إلى صدور المسلمين ؟ لا ، فإن الحرب خدعة ، والعدو بما قارب ليتغفل .

فإذا اطمان المسلمون إلى الظفر والنصر فلا مانع من معاملة جرحى العدو ومرضاة أحسن وأرفق معاملة ، فالإسلام دين الرحمة العامة بالمؤمنين وأدعى ما تتطلبه الرحمة والإنسانية هي حال المرض والجرح ، وفي حال القتال أيضاً إذا ثبت أن العدو مريض أو جريح ، فيجوز في رأينا علاجه ، لأن الامر بالإحسان إلى الأسارى يتناول علاجهم وقد عرفنا أن الإسلام ينهى عن قتال غير المقاتلة ، والجرحى والمرضى يتحقق فيهم هذا الوصف فلا يجوز قتلهم ولا الإجهاز عليهم في رأينا^(٢) قال الامام الشافعي : لو جاز أن يعاب قتل من عدا الرهبان لمحي أنهم لا يقاتلون لم يقتل الأسير ولا الجريح الميثب^(٣) ، ولذلك نجد رسول الله ﷺ يقرر - في ضوء هذا التحليل - في فتح مكة - فيما رواه عبد

(١) راجع اونهايم : ٢ ص ٢٩١ وما بعدها ، بريجز : ١٠٠٦ وما بعدها ، ١٠٠٩ ، ١٠١٧ ، وزلي : ص : ٦٣١ ، سامي جنيئة : ص ٢٧٣ وما بعدها ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨١ وما بعدها ، حافظ غانم : ص ٦٠٣ ، رسالة جرائم الحرب والمقاب عليها : ص ١٨٩ .

(٢) وراجع السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٣) الأم : ٤ : ص ١٥٧ .

الرزاق (١) في الجامع وابن أبي شيبة والبيهقي - : « ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعمن مدبر ، ولا يقتلن أسير ، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن ، (٢) . وهذا ليس خاصاً بأهل مكة ، فإن اللفظ عام ، ويتمسك به على عمومته كما ورد .

وإذن لا يمارض الاسلام كل ما تقرره الدول من ضرورة المعاملة الرحيمة بالجرحى والمرضى من جنود العدو .

أما جرحى المسلمين ومرضاهم فليس من موضوع بحثنا الكلام في ضرورة معالجتهم والعناية بشأنهم ، فإن ذلك أمر مفروغ منه ، فقد كانت تلك مهمة النساء المسلمات في الجهاد . روى أحمد ومسلم وابن ماجه عن أم عطية الأنصارية (٣) قالت : غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات ، أخلفهم في رحلهم ، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى ، وأقوم على المرضى (٤) . وروى أحمد والبخاري عن الربيع بنت معوذ (٥) قالت : كنا ننزو مع رسول الله ﷺ فنخدم القوم ، ونسقيهم الماء ، ونزد الجرحى والقتلى إلى المدينة (٦) .

(١) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الجيري ، مولاهم ، أبو بكر الصنعائي ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء ، له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي : وهو خزائن علم ، توفي سنة (٢١١ هـ) .

(٢) الأموال : ص ٦٥ منتخب كثر المال : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) هي نسيبة بنت الحارث الأنصارية ، من فواضل نساء الصحابة . كانت تنزو كثيراً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتعرض المرضى وتداوي الجرحى ، روت عن النبي ٤٠ حديثاً ، توفيت نحو سنة ١٣ هـ .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٩ .

انظر جامع الترمذى : ٢ ص ٣٨٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٦ .

(٥) هي الربيع بنت معوذ بن عفراء ، التجارية الأنصارية صحابية من ذوات القسآن في الإسلام عاشت إلى أيام معاوية وتوفيت نحو سنة (٤٥ هـ) .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ١٦٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٨٢ .

وهكذا كان العرف السائد بين الأمم إلى ما قبيل القرن الحالي ، كل دولة تعنى بمرضاها وجرحاها دون أن يكون هناك تنظيم عام لرعاية الجرحى والمرضى من كلا الطرفين المتحاربين .

المطلب الثاني — معاملة القتلى :

المقرر في بعض الاتفاقيات الدولية وفق التعديل الذي أدخل على اتفاقية الصليب الأحمر سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٩ أنه يجب على الدول الحاربة نحو القتلى احترام جثثهم ولزوم دفنهم وسرعة تبادل المعلومات عنهم وإيقاف القتال مدة لنقلهم ودفنهم كما يوقف أحيانا لاعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال ، فيمنع على الدول المتحاربة العبث بأشلاء القتلى والتمثيل بهم ، وسلب ما يكون معهم من نقود أو حلي أو أشياء أخرى ذات قيمة ، وأن تشمل على إعادة هذه الاشياء بقدر المستطاع إلى أسرهم .

ويجب دفن جثث القتلى بعد تقديم المراسم الدينية الواجبة لهم .
ويلزم التحقيق من شخصية الموتى وإرسال المعلومات عنهم إلى دولهم .
ومن واجب القواد المتحاربين إيقاف القتال مدة باتفاق يسمى «كاريتيل» في سبيل جمع جثث الموتى .

هذه هي أحكام الاتفاقيات الدولية جملة بشأن معاملة القتلى مع ملاحظة أنها — عند بعض شراح القانون كما أشرنا سابقا — ليست نافذة المفعول على كل الدول (١) ولكن الاصح هو نفاذها بالعرف الدولي . فما هو موقف الاسلام إزاء هذه الاحكام ؟

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٢٩٩ وما بعدها ، ٣٢٢ ، ويزلي : ص ٦٣٠ وما بعدها .
أوهيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٤ ، ٦٩٤ ، رسالة جرائم الحرب والغاب عليها : ص ١٨٩ .

أولاً - احترام جثث القتلى :

ناحية المقيدة لها دخل كبير عند الفقهاء المسلمين بالنسبة للشخص ، فلا حرمة لحربي بعد موته كما هي حرمة المؤمن ، ولذلك يقف المسلمون بشأن قتلى العدو موقفاً سلبياً ، ويتركون الجبال لقومه في أن يأخذوه فيدفنوه ، غير أنه وإن كان فقهاؤنا لا يوجبون دفن قتلى العدو ، فإن بعضهم كالشافعي يقول : لا بأس بغسل المسلم قرايته من المشركين ودفنهم (١) . وقال العلماء : يكره أي يحرم (٢) التمذيب والتمثيل بالقتلى : وهو القطع والتشويه ، وذلك بعد الظفر . وبعبارة أخرى ، المثلة اصطلاحاً : هي النكال عند القدرة على الكفار (٣) .

قال الامام الشافعي رحمه الله : « وإذا أسر المسلمون المشركين فأرادوا قتلهم ، قتلهم بضرب الأعناق ولم يجاوزوا ذلك إلى أن يمثّلوا بقطع يد ولا رجل ولا عضو ولا مفصل ، ولا بقر بطن ، ولا تحريق ، ولا تقربق ولا شيء يمدو ما وصفت ، لأن رسول الله ﷺ نهى عن المثلة ، وقتل من قتل كما وصفت » (٤) .

كذلك كره العلماء قتل رؤوس القتلى من بلادهم إلى بلاد المسلمين (٥) واستدلوا على تحريم المثلة وكراهة قتل الرؤوس بما يأتي :

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٢١٩ .

(٢) فسرنا الكراهة بالحرمة لأن الفقهاء القدماء كانوا يتخرجون من ذكر العبارات التي فيها قطع بالتحليل أو بالتحريم خروجاً من أن يصيبهم اليوم الشديد من الرسول صلى الله عليه وسلم على من حرم أو أحل برأيه .

(٣) الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣٤ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٢ .

(٤) الام : ٤ ص ١٦٢ .

(٥) انظر في كل ذلك شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ وما بعدها ، الفتاوى البرازية :

٦ ص ٣١١ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٩ ، البدائع : ٧ ص ١٢٠ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ .

بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٦ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٦ ، الحاوي الكبير :

١٩ ق ٧٤ ، ١٣٥ ، الصرح الكبير : ١٠ ص ٤٥٩ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٥ .

١ — عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : اغزوا باسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ... ، (الحديث)^(١) . وبذلك كان يوصي أبو بكر وعمر ومن تلاهما^(٢) .

وقد استدلل النووي بذلك على كراهة المثلة مع أن الظاهر حرمتها ، لأن الأصل هو التحريم^(٣) . قال الشوكاني : في هذا الحديث دلالة على تحريم المثلة . وذكر الصنعاني المثلة محرمة بالاجماع^(٤) .

٢ — روى البيهقي عن سمرة بن جندب قال : كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة^(٥) .

٣ — روى مسلم عن شداد بن أوس^(٦) عن النبي ﷺ قال : « إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبائح^(٧) » .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي : ٢١ ص ٤٠١ ، شرح موطأ مالك لسيوطي : ٢ ص ٧ .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٧ .

(٣) شرح الإسنوي : ٢ ص ٥٨ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٩ .

(٥) فتح الباري : ٧ ص ٣٦٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٦٩ .

(٦) هو شداد بن أوس بن ثابت الخزرجي الانصاري ، أبو يلى ، صحابي من الاسراء . ولاء عمر بإمرة حمص ، توفي في القدس سنة ٥٨ هـ .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٨ ، نيل الاوطار :

٨ ص ١٤١ .

٤ — والمثلة المروية عند الجماعة في حديث المرنيين ^(١) منسوخة ، فضلاً عن أنها كانت قصاصاً ومعاملة بالمثل . قال الزهري — بعد ذكر مجيء نفر من عريثة — : إن رسول الله ﷺ نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التي في سورة المائدة « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ... » الآية وما بعدها . وقال ابن سيرين — بعد ذكر حديث المرنيين — : إن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود . وعن سعيد بن جبير — بعد ذكر هذه القصة — قال : فما مثل رسول الله ﷺ قبل ولا بعد ونهى عن المثلة وقال : لا تمثلوا بشيء ^(٢) . ويلاحظ أن هذه الأقوال افترضت وقوع التمثيل بالمرنيين ونحن لا نسلم بذلك بدليل ما قال الشافعي في حديث أنس في التمثيل بالمرنيين : « وكان علي بن حسين ^(٣) ينكر حديث أنس في أصحاب اللقاح . أخبرنا ابن أبي يحيى عن جعفر عن أبيه عن علي بن حسين قال : لا والله ما سئل رسول الله ﷺ عينا ولا زاد أهل اللقاح

(١) راجع صحيح البخاري : ٥ من ١٣٩ ، سنن البيهقي : ٩ من ٦٩ ، نيل الاوطار : ٧ من ١٥١ . والمرنيون : هم ناس من عكل وعريثة قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا بالاسلام فضرروا في الإقامة بالمدينة ، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذود (إبل) وراع وأمرهم أن يخرجوا فليشربوا من أبوابها وألبانها فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية معروفة في المدينة ذات حجارة سود تسمى الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الإبل . فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأمرهم بقتلهم فأمرهم بقتلهم فأنزل الله فيهم « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويحون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض » . (المائدة : ٣٣) قال العلماء : وذلك قبل أن تنزل الحدود ويرد النهي عن المثلة .

(٢) الاعتبار في الناسخ والنسوخ من الأخبار : ص ٢٠٨ — ٢١١ ، فتح الباري : ٧ من ٣٦٩ .

(٣) هو علي بن الحسين بن حرب الملقب بأبي عبيد ، فقيه مجتهد ، من القضاة ، له تصانيف توفي سنة (٨٣١٩ هـ) .

على قطع أيديهم وأرجلهم (١) ، وقال أنساذنا الشيخ محمد أبو زهرة : إن التمثيل بالعربيين وتمطيشهم نقد موجه للخبر ، مضعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روته ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الاسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي ﷺ (في النهي عن المثلة والاحسان الى المقتول) ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعناً في نسبته (٢) .

٥ — بعد اقتصار المشركين في غزوة أحد انطلقت هند بنت عتبة (٣) زوجة أبي سفيان مع نسوة يمثلن بالقتلى من المسلمين يجحدن الآذات والاثوف وجملت هند لنفسها منها ثلاثد وأقراطاً . ثم إنها بقرت بطن حمزة (٤) عم الرسول ﷺ ، وجذبت بين يديها كبده وجملت تلوكه بأسنانها فلا تستطيع أن تسيغها . وبمسد أن دفنت قريش قتلاها وعاد المسلمون إلى الميدان لدفن قتلاهم ، وخرج محمد يلتمس عمه حمزة ، فلما رآه قد بقر بطنه ومثل به حزن من أجله أشد الحزن وقال : والله لئن أظهرنا الله عليهم يوماً من الدهر لأمثلن بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب ، وفي رواية : « لأمثلن بسبعين مكانك » ، قال ابن عباس : فأزل الله

(١) الام : ٤ ص ١٦٢ .

(٢) كفات « أبو حنيفة » : ص ٢٥٠ .

(٣) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابية قرشية ، عالية الشهرة ، وهي أم الخليفة الاموي « معاوية » بن أبي سفيان ، تزوجت أباه بعد مفارقتها لزوجها الاول « الفاكه بن المغيرة » الخزومي وكانت نصيحة جريئة ، صاحبة رأي وحزم ونفس وأناة ، توفيت سنة ١٤ هـ .

(٤) هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم ، أبو عمار ، بن قريش عم النبي صلى الله عليه وسلم وأحد صناديد قريش وسادتهم في الجاهلية والاسلام . قال المدائني : أول لواء عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لحمزة . قتل يوم أحد فدفنه المسلمون في المدينة سنة (٣ هـ) .

عز وجل في ذلك « وإن عاقبتهم فمأقبوا بمثل ما عوقبتهم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون » (١) ، فمعا رسول الله ﷺ وصبر ونهى عن المثلة (٢) .

٦ - قال ابن اسحاق : إن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ : دعني أزرع ثنية سهيل بن عمرو يدلع لسانه ، فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبداً ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً (٣) .

هذه أدلة صحيحة في تحريم المثلة بقتلي العدو ، والتنفير منها ، ولذا فإنه يترجح القول بالتحريم دون مجرد الكراهة . لأن ذلك هو الأصل في النهي ولا يعدل عنه بقربة تصرفه عن التحريم ولا صارف . قال الزمخشري : « ولا خلاف في تحريم المثلة ، وقد وردت الأخبار بالنهي عنها حتى بالكاب المقور (٤) » . وقد استقصينا هذه الأخبار حتى كادت تبلغ درجة التواتر المتوحي (٥) الذي لا مدفع لحجته . ومع ذلك فإننا نجد بعض الفقهاء كالحنفية والحنابلة : يميزون المثلة لمصلحة على سبيل المعاملة بالمثل أو لكبت العدو (٦) . ونحن نقرب تعميم التحريم حتى في مثل هاتين الحالتين بدليل نهى الرسول عن ذلك بعد نزول آيات « وإن عاقبتهم فمأقبوا بمثل » ، السابقة ، وكذلك فعل أبي بكر الذي لم يجار الأعداء في صنيعهم كما سيأتي .

(١) النحل : ١٢٦ - ١٢٧

(٢) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢٢ .

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٠ .

(٤) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢٢ ، سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، شرح السير الكبير : ١

ص ٧٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٥ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٧ .

(٥) انظر الروض النضر : ٤ ص ٢٩٩ .

(٦) شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ المبسوط : ١٠ ص ٢٢ ، المغني : ٨ ص ٤٩٤ .

أما بالنسبة لحمل الرؤوس فقد قال الزهري : لم يحمل إلى النبي ﷺ رأس قط ، وحمل إلى أبي بكر رأس فأنكره ، وأول من حملت إليه الرؤوس عبد الله بن الزبير^(١) . يوضحه ما روى البيهقي وعبد الرزاق في الجامع عن عقبة بن عامر^(٢) أن شرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص بهما يريدان إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه برأس يتناق البطريق . فقال : أنحملون الجيف إلى مدينة رسول الله ﷺ ؟ قلت : يا خليفة رسول الله : إنهم يفعلون بنا هكذا ، قال : لا تحملوا إلينا منهم شيئاً^(٣) .

وأما ما روي من حمل رأس أبي جهل^(٤) ، فقد تكلم العلماء في ثبوت ذلك . والراجح أنه لم يثبت . قال البيهقي : إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أنكر على فاعله ، وقال : لم يفعل في عهد النبي ﷺ^(٥) .

وأخيراً فإنه يؤيدنا في الرأي بتحريم المثلة وحمل الرؤوس ما روى البيهقي وأبو داود عن عبد الله رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : أعفُ الناس قِثْلَةَ أَهْلِ الْإِيمَانِ^(٦) . وعن ابن عباس رضي الله عنهما

(١) المغني : ٨ ص ٤٩٤ . وعبد الله : هو ابن الزبير بن العوام القرشي الأسدي أبو بكر ، فارس قریش في زمنه ، بويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام ، قتله الحجاج في مكة سنة ٧٣ هـ .

(٢) هو عقبة بن عامر بن عيس بن مالك الجبلي ، أمير من الصحابة كان شجاعاً فقيهاً شاعراً قارئاً من الرماة ، وهو أحد من جمع القرآن ، توفي في القاهرة سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٢ منتخب كنز العمال من مستند أحمد : ٢ ص ٢٢٣ .

(٤) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أشد الناس عداوة لني صلى الله عليه وسلم في صدر الاسلام ، وأحد سادات قریش وأبطالها ودعاتها في الجاهلية ، قتل يوم بدر سنة ٢ هـ .

(٥) منتخب كنز العمال ، المرجع السابق .

(٦) سنن البيهقي : ٩ ص ٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٧٢ .

— فيما أخرجه مسلم وذكره البخاري — أن النبي ﷺ قال : لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً^(١) .

أما ما قرره القانون الدولي من عدم جواز سلب ما يكون هم القتلى من نقود وغيره ، فإن الإسلام يتفق في ذلك مع القانون في ناحية وهي أن النهي منصب على أفراد المسلمين فلا يجوز لهم النهب والسلب ويستبر ما يحمله القتل غنيمة لمجموع المسلمين^(٢) يتصرف بها ولي الأمر بحسب ما سذكر في قصة الغنائم^(٣) . والدليل على حرمة النهب قوله تعالى :

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٧٠ .

(٢) وذلك لأن المسلمين يعتبرون الامتعة الخاصة سلاحاً إضافياً .

(٣) أما الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من قتل قتيلاً فله سلبه » (نيل الاوطار : ٧ ص ٢٦٢) فقد اختلف فيه العلماء : فقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما : يستحق السلب بمجرد القتل وأنه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا بتصرفه بطريق الإمامة .

وقال أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما : إنما يستحق أقول الامام « من قتل قتيلاً فله سلبه » ولا يستحق بمجرد القتل . وعلى كلا القولين فليس السلب مستحقاً بطريق النهي ، وهو يدمكافأة تشجيعية أثناء القتال . والقول الثاني للعلماء هو الذي نرجحه لأن أصل الغنيمة مستحق للغنائم ، وهو يؤدي إلى إفساد النيات ، وأن يقاتل الشخص طمعاً في السلب ، لانصرة لدين الله تعالى . وربما يؤدي ذلك إلى النزاع في الجيش فتقع الهزيمة ، وعلى العموم فلم يقل الرسول ذلك إلا مرة واحدة وهي في غزوة حنين ، والخلفاء بعد الرسول عليه السلام لم يعملوا به فهو تصرف إذن بطريق الإمامة بحسب المصلحة وليس بطريق الفتيا .

(راجع الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧ - ٩) .

وبلاحظ أن العرف الدولي كان يعتبر ما يوجد مع أفراد جيش العدو من جرحى وقتلى وأسرى من أوراق ونقود وأشياء ذات قيمة : غنيمة للجندي الذي عثر عليها ، فالقاعدة المقررة في حديث السلب السابق لا تخرج من هذا العرف في حالة إذن قائد الجيش مثلاً بذلك ، وقد تغيرت القاعدة السابقة في العرف الدولي بالنسبة للأشياء الخاصة للملوك للجند أنفسهم ، وأصبح من غير الجائز أخذها غنيمة ، وقد نصت على ذلك اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ التي تضمنت واجب احترام ملكية هؤلاء جميعاً لأشياءهم الخاصة ووجوب إعادة ما يوجد مع القتلى إلى عائلاتهم من طريق مكاتب الاستعلامات (راجع قانون الحرب للدكتور جينينة : ص ٢٩٠) .

« ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة » (١) روى الطبراني في الكبير عن كثير بن عبد الله (٢) عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : لا إسلال ولا إغلال ، ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة (٣) . ونقل النووي الإجماع على أن الغلول من الكبائر (٤) ، والغلول والإغلال : هو الخيانة في المغنم قبل القسمة ، والإسلال : السرقة .

وقد مر معنا أن النبي ﷺ - فيما رواه أحمد والبخاري - نهى عن المثلة والنهي (٥) وعن ثعلبة بن الحكم (٦) - فيما رواه أبو داود - أن النهية ليست بأحد من الميتة (٧) . وروى البزار عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : من اتهم فليس منا (٨) .

والحقيقة أن الحكم المقرر في قانون الحرب غير نافذ إلا على بعض الدول وهو مجرد حكم خلقي مثالي ، إذ أن الواقع أن الجنود لا يبقون على شيء مما يمترون عليه مع قتلى أعدائهم ، بل ويتجاوز عدوانهم إلى الأحياء فيجمعون على المنازل والدور ، وينهبون ما فيها ، ويهتكون الأضرار ، ويأخذون كل ما يصادفون من مجوهرات وأمتعة .

(١) المائة : ١٦١

(٢) هو كثير بن عبد الله بن مالك التميمي النهشلي المعروف بابن الفريزة ، شاعر ، أدرك الجاهلية والإسلام ، وقال الشعر فيها . عاش إلى إمرة الحجاج وتوفي نحو سنة ٧٠ هـ .

(٣) منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣٢١ .

(٤) الفسطاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٥ ، الترغيب والترهيب ، ٢ ص ٣٠٦ .

(٥) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ ، ٩ ص ٦٩ .

(٦) هو ثعلبة بن الحكم الليثي له صحبة . عداؤه في الكوفيين شهد خيبر ، ذكره البخاري في الاوسط في فضل من مات بين السبعين إلى الثمانين .

(٧) سنن أبي داود : ٣ ص ٨٩ ، منتخب كنز العمال : ٢ ص ٣٢٢ .

(٨) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٧ ، بحم الزوائد : ٥ ص ٣٣٧ .

أما الإسلام حيث يقرر أن الأموال التي يحوزها الجندي تعتبر غنيمة عامة فهو لم يشذ عن واقع الطبائع ومجاراة الواقع ومبدأ المعاملة بالمثل .

ثانياً - دفن القتلى ووقف القتال لنقلهم^(١) وتبادل المعلومات عنهم :

كان السائد في الحروب الإسلامية مع أعداء المسلمين أن يتولى كل فريق البحث عن قتلاه بعد انتهاء المعركة . ثم يأخذهم ويقوم بدفنهم ، وذلك قد وضع لدينا أثناء الكلام عن آثار غزوة أحد بالنسبة للتمثيل بالقتلى .

فإذا فرضنا أن العدو لم يدفن قتلاه فما هو موقف الإسلام في ذلك ؟ إن إبقاء الميت في العراء يجعله عرضة للتفسيخ ، ويسبب وقوع الضرر بالمارة ونفر الناس منه لتأذيتهم برائحته ، ولهذا يجب مواراة الجثة لما في ذلك من المحافظة على الصالح العام^(٢) . وهذا من باب المصالح المرسلة والاستحسان بالضرورة ، حتى إن الفقهاء نصوا على ذلك فقال الإباضية مثلاً : يدفن المسلمون قتلى العدو عند الضرورة إذا لم يجدوا من يقوم بهم غيرهم . ولا بأس أن نعيّنهم على موتاهم^(٣) . وقال بعض الإمامية : يجب دفن جميع

(١) تدعو الضرورة الحربية في بعض الاحوال إلى أن يتفق المتحاربان على وقف القتال بينهما لمدة محدودة وفي منطقة محدودة ولتأدية غرض معين كإعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال ودفن القتلى . ويتميز وقف القتال عن الهدنة في أنه قاصر على منطقة محددة لمدة محدودة (لا يتعدى ساعات معدودة) ولتأدية غرض محدود ، في حين أن الهدنة المحلية أو الجزئية أوسع من هذا مدي ، وأن لها عدداً صفتها العسكرية العرفية صبغة سياسية واضحة ، ولذلك لا يملك بعدها سوى حكومة الدولة نفسها أو ممثلها الدبلوماسي أو القائد الأعلى لجيشها بشرط أن يكون مأذوناً له بها من حكومته (راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنيّة : ص ٤٢٥ ، ٤٢٨ مبادئ القانون الدولي طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠) .

(٢) راجع المجموع للنووي : ص ٢٨١ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤١٥ ، والمترجم المختار : ١ ص ٤٣٧ .

قتلى العدو احتياطاً وهو حسن^(١) . ولا نعلم أيضاً أن نجد من السنة دليلاً صريحاً على ما ذهبنا إليه .

١ — روى الدارقطني عن عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة الثقفي^(٢) عن أبيه قال : سمعت يعلى بن مرة يقول : سافرت مع رسول الله ﷺ غير مرة فما رأيته يمر بحيفة إنسان فيجاوزها حتى يأمر بدفنها ، لا يسأل مسلم هو أو كافر^(٣) .

٢ — روى البيهقي عن عكرمة : أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة بالطائف . فقال : ألم أنه عن قتل النساء ؟ من صاحب هذه المرأة المقتولة ؟ قال رجل من القوم : أنا يا رسول الله أردقتها فأرادت أن تصرعني ، فتقتلني ، فأمر بها رسول الله ﷺ أن توارى^(٤) .

٣ — قصة قتلى بدر وطرحهم في القليب : أخرج مسلم أنه وارى المسلمون جثث قتلى بدر من المشركين في مكان مشهور باسم القليب^(٥) .

(١) الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ .

(٢) هو يعلى بن مرة الثقفي كما جزم به الطبراني وهو منسوب لجدّه فانه عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة ، مشهور له أحاديث عن أبيه عن جدّه .

(٣) سنن الدارقطني : ص ٤٧٣ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ .

(٥) القليب من قلبت لقوم قليلاً حفرته لانه بالحفر يقلب ترابه قلباً فهو حفرة : والقليب في الاصل : التراب المقلوب ، وحفر قليلاً وقلباً وهي البئر قبل الطي فاذا طويت فهي الطوي . قال أبو عبيد : القليب : البئر القديمة . فيفهم من هذا أن هذه البئر لم يكن فيها ماء وقد تراكم فيها التراب لقدمها مما جعلها أشبه بالحفرة فجاز الدفن فيها والا فكيف يجوز تعطيل منعة البئر إذا كانت ذات ماء . (راجع أساس البلاغة للزمخشري : ٢ ص ١٥٢ طبعة محمد مصطفى ، ونجاة اللغة للجوهري : ١ ص ٩٤) .

وطرحوا باقي القتلى في أمكنة أخرى ولم يبقوا منهم أحداً على ظهر الأرض . عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : بينا رسول الله ﷺ ساجد ، وحوله ناس من قريش ، إذ جاء عقبة بن أبي معيط بسلى^(١) جزور فقفذه على ظهر النبي ﷺ ، فلم يرفع رأسه حتى حامت فاطمة عليها السلام ، فأخذته من ظهره ودعت على من صنع ذلك ، فقال النبي ﷺ : اللهم عليك إلا من قريش ، اللهم عليك أبا جهل بن هشام ، وعتبة بن ربيعة^(٢) وشيبة بن ربيعة^(٣) وعقبة بن أبي معيط ، وأمية بن خلف^(٤) أو أبي بن خلف . فلقد رأيتم قتلوا يوم بدر فآلقوا في بئر (أي جفرة) غير أمية أو غير أبي ، فإنه كان رجلاً ضخماً فلما جروه تقطعت أوصاله قبل أن يلقى في البئر^(٥) . وإلقاؤهم في حفرة القلب لا للاحتقار ، وإنما كره الرسول عليه الصلاة والسلام أن يشق على أصحابه لكثرة جيف الكفار أن

(١) السلى : هو الجلد الرقيق الذي يخرج فيه الولد من بطن أمه ملفوفاً فيه ، سواء أكان من الناس أم من المواشي جميع أسلافه (انظر نهاية ابن الأثير : ٢ ص ١٩٤ ، القاموس المحيط) .

(٢) هو عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، أبو اليد ، كبير قريش وأحد ساداتها في الجاهلية كان موصوفاً بال رأي والحلم والفضل ، أدرك الاسلام ، ووطنى فشهد بدرأ مع المسلمين وقتل فيها سنة ٥٢ هـ .

(٣) هو شيبة بن ربيعة بن عبد شمس : من زعماء قريش في الجاهلية ، أدرك الاسلام ، وقتل على الوفية سنة (٥٢) هـ .

(٤) هو أمية بن خلف بن وهب ، من بني لؤي : أحد جبابرة قريش في الجاهلية ومن ساداتهم . أدرك الاسلام ولم يسلم ، وهو الذي عذب بلالا الحبشي في بداية ظهور الاسلام ، أسره عبد الرحمن بن عوف يوم بدر ، فرآه بلال فصاح بالناس يجرؤهم على قتله ، فقتلوه سنة (٥٢) هـ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٨ فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، القسطلاني : ٥ ص ١٠٤ ، ٢٣٧ .

يأمرهم بدفنهم ، فكان وضعهم في تلك الحفرة أيسر عليهم (١) . مما يدل على ضرورة دفن القتلى خلافاً لما يقول بعض الفقهاء من تركهم في العراء بدون دفن ، لأن قصة القلب هذه تتضمن فعلاً من أفعال الرسول عليه السلام ، وهو مجهول الصفة ، والحق في مثله أن الوجوب صفته ، فيكون دفن هؤلاء القتلى واجباً .

وكذلك حينما قتل المسلمون يهود بني قريظة حفرت لهم خنادق في سوق المدينة لإلقائهم فيها (٢) .

يستخلص من ذلك : أن المطلوب في الإسلام هو ستر الجثة ، أما كون الدفن على الوجه الشرعي المعروف في الإسلام فليس من الضروري اتباعه بالنسبة لقتلى العدو ، قال القاضي عياض : يوارى الكافر بالتراب (٣) .

فإذا رغب العدو باستلام قتلام فلا يمنعون من ذلك ، بدليل ما روى ابن اسحاق في مغازيه أن المشركين سألوا النبي ﷺ أن يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة ، وكان قد اقتحم الخندق ، فقال النبي ﷺ : لا حاجة لنا بشمعه ولا جسده . قال ابن هشام : بلغنا عن الزهري أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف (٤) .

وإذا كانت المعارك قد اتسمت في هذا الزمان ، وطال العراك والصدام فليس هناك مانع شرعي من اتفاق المسلمين مع غيرهم لوقف القتال مدة

(١) الروض الأنف السهيلي : ٢ ص ٧٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ .

(٣) الشفاء : ٢ ص ٢٣٤ .

(٤) المعيني شرح البخاري : ١٠ ص ١٠٥ الفسطاني : ٥ ص ٢٣٧ .

يستطيع فيها الطرفان قتل قتلاهم إلى ما وراء الجبهة وذئهم . بل إن المسلمين حاربون على مثل هذه الفرصة كيلا تتعرض جنث قتلاهم من المسلمين والذميين للايذاء والعبث بهم . والدليل على ذلك قصة طلب جسد نوفل ابن عبد الله المخزومي السابقة فيما رواه البيهقي ، فحينما قتل عرض المشركون على النبي ﷺ فقال ﷺ : إنه خبيث ، خبيث اللدبة ، فلعمري ، ولعن ديتة ، فلا أرب لنا في ديتة ولسنا غنمكم أن تدفنوه (١) .

وإذا عثر على قتلى العدو في ميدان المعركة فيجوز شرعاً إرسال المعلومات عنهم لقواد جيشهم على أساس المعاملة بالمثل . فالمسلمون وغيرهم يهتمهم تعرف مصائر الجنود حتى يكون القائد على بصيرة من أمر جيشه لتقدير نتائج المعركة . فإنه بدلا من أن يرسل القائد جواسيس للاطمئنان على الجند ، لاسيما البارزين منهم ، فإن الطرف المحارب الآخر يؤمن له القيام بهذه المصلحة إن توافرت الثقة .

فحينما فرغ الناس لقتلاهم في أحد قال رسول الله ﷺ : من رجل ينظر إلى ما فعل سعد بن الربيع (٢) أفي الأحياء هو أم في الأموات ؟ فقال رجل من الانصار : أنا أنظر لك يا رسول الله ما فعل سعد ، فنظر فوجده جريحاً في القتلى وبه رمق . قال : فقلت له : إن رسول الله ﷺ أمرني أن أنظر ، أفي الأحياء أنت أم في الأموات ؟ قال : أنا في الأموات . فأبلغ قومك عني السلام ، وقل لهم : إن سعد بن الربيع

(١) فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٣ ، البداية والنهاية : ٤ ص ١٠٧ .

(٢) هو سعد بن الربيع بن عمرو ، من بني الحارث من الخزرج : صحابي ، من كبارهم ، كان أحد الثقات يوم العقبة وشهد موقعة بدر واستشهد يوم أحد سنة ٣ هـ .

يقول لكم : إنه لا عذر لكم عند الله ، إن خلص إلى نبيكم ﷺ ومنكم
عين تطرف . قال : ثم لم أبرح حتى مات ، قال ، : فجئت رسول الله
ﷺ فأخبرته خبره (١) .

فارسول اهتم لأحد جنوده وأراد أن يعرف أهو حي أم ميت ، بل
إنه عليه السلام خرج بنفسه في غزوة أحد يلتبس عمه الحمزة . وهذه
هي أهم المعلومات التي يقصد معرفتها في الحرب . وضرورة السرعة في
تبادل المعلومات في القانون الدولي أمر محمود .
إلى هنا ينتهي الفصل المخصص للأسرى والجرحى والقتلى **كأثر من**
آثار الحرب .



(١) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٩٤ .

الفصل الخامس

أثر الحرب في الأشخاص والأموال

سنبحث في هذا الفصل بعض الأمور الهامة التي تترتب على قيام الحرب . فالحرب أثر ملحوظ في أشخاص المدو قبل الأسر . فهل يعد كل الشعب عارياً أم تقتصر الحرب على المقاتلين ؟ وما هي الأموال التي تعتبر غنيمة للفاتحين المنتصرين ؟ وهل العلاقات الاقتصادية مع المدو تستمر بعد قيام الحرب أم تنقطع ؟

سنقسم الكلام في ذلك إلى ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول — أثر الحرب في الأشخاص .
- المبحث الثاني — أثر الحرب في العلاقات التجارية .
- المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال المدو .

المبحث الأول

أثر الحرب في الأشخاص

إذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم ترتب على ذلك آثار بالنسبة لأشخاص العدو الذين يقيمون في دار الاسلام أو في دار الحرب ، وهؤلاء الذين يقيمون في دار الحرب إما مقاتلين أو غير مقاتلين . فما هو أثر الحرب في هذه الحالات كلها ؟ سنتعرض لذلك في مطلبين .

المطلب الاول — أثر الحرب في اشخاص العدو في بلاد الحرب

الحرب في الاسلام كما قلنا سابقاً ضرورة ملجئة محصورة في نطاق معين ومحددة في غاية ضيقة^(١) . وقد وضع هذا من حروب المسلمين في صدر الاسلام واليهود التالية ، فلم يقاتل المسلمون إلا من قاتلهم ، وقد أرسى الرسول عليه الصلاة والسلام أسس شريعة القتال ، فلم يجوز — كما أشرنا اليه مجملًا في بحث أصل العلاقة مع غير المسلمين — قتال الصغار

(١) مقصود الجهاد : أن يكون الدين كله لله وفي سبيل الله الذي هو سبيل الحق من الدفاع عن الدين ودفع الظلم ، وأن تكون كلمة الله (أي دعوة الله إلى الاسلام) هي العليا . فمن منع هذا قوتل بانفاق المسلمين ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمفانلة فلا يقاتل . ومعنى أن المسلمين مكافون بتحقيق كلمة الله في الأرض أي بتحقيق النظام الصالح الذي يسعد البشرية ويرفع الظلم عن الأفراد في الوقت الذي كان المتأه الطغاة هم المتحكمين في مصائر الناس . (راجع السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ ، القدمات المهدات : ١ ص ٢٦٦) .

والنساء ، والشيوخ والعميان ، والمرضى والزماني ، وأصحاب العاهات ، والمجزة عن القتال ، والفلاحين في حرثهم ، والرهبان والعباد . كل أولئك معصومون بحصانة القانون من أخطار الحروب^(١) ، إلا إذا قاتلوا بقول أو فعل أو رأي أو إمداد بالمال . وقال الشيعة الإمامية : ويجرم قتل النساء ولو طعن في القتال إلا مع الاضطرار^(٢) . وأدلة ذلك قوله ﷺ : « لا تقتلوا امرأة ولا وليداً » ، وعن ابن عباس أنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء ، وروى الجماعة إلا النسائي عن ابن عمر أنه قال : وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان^(٣) . وقال في رواية أحمد وأبي داود : « ما كانت هذه لتقاتل^(٤) » . وقال لأحدم — فيما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي — من حديث رباح ابن ربيع^(٥) : الحق خالداً فقل له : لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً . وعن ابن عباس أيضاً — فيما أخرجه أحمد — أن النبي ﷺ كان إذا بث جيوشه قال : لا تقتلوا أصحاب الصوامع . وروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا بث جيشاً قال : اخرجوا باسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله ، لا تغدروا ولا تمثلوا ولا تغلوا ولا

(١) القانون الدولي العام في الاسلام للمرحوم الشيخ الدكتور عبد الله دارز : ص ٨ ، السياسة الفرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ .

(٢) حاشية ابن هاردين : ٣ ص ٣١٠ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٦ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ الافصاح من معاني الصحاح : ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية للماردي : ص ٣٩ ، لا يبي : ص ٢٧ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ ، المختصر النافع : ص ١١٢ .

(٣) الفسطاني : ٥ ص ١٤٢ سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٥) هو رباح بن الربيع بن صيفي التميمي أخو حفظة التميمي . روى هذا الحديث في غزوة خرج فيها مع الرسول صلى الله عليه وسلم .

تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع^(١) . وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً صغيراً ، ولا امرأة^(٢) . وعن أنس أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا صغيراً ، ولا امرأة ، ولا تغلوا ، وضمو غنائمكم ، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ،^(٣) .

وقد أوصى أبو بكر أحد قواد جيوشه إلى الشام بقوله — فيما رواه البخاري ومالك في الموطأ والبيهقي — : إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فدعهم . وما حبسوا أنفسهم له وإني موصيك بمشر : لا تقتلن امرأة ولا صبياً ، ولا كبيراً حرماً ، ولا تقطن شجرة مثمرة ، ولا تحرقن عامراً ، ولا تمقرن شاة ولا بعيراً إلا للأكل ، ولا تحرقن نخلاً ولا تفرقه ، ولا تغفل ولا تجبن ،^(٤) .

ومثل ذلك كان يوصي عمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز وخالد ابن الوليد^(٥) .

فإن باشر هؤلاء القتال أو تسببوا في ذلك فلا حرج على المسلمين إن قاتلهم ، لأن العلة في تحريم قتالهم كما هو صريح بعض الروايات هو القتال ، وهؤلاء في العادة لا يقاتلون فإن وجدت وجد معها الحكم ، لأن الحكم

(١) سنن البيهقي : ٩ من ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ من ٥٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ من ٥٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ من ٩٠ .

(٤) شرح الرزقاني على الموطأ : ٢ من ٢٩٥ المتفق على الموطأ : ٣ من ١٦٧ سنن

البيهقي : ٩ من ٨٥ ، ٨٩ نيل الاوطار : ٧ من ٢٤٩ .

(٥) انظر المقدم الفريد : ١ من ١٥١ وما بعدها .

يدور مع علمته وجوداً وعدمًا . ولذا قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألفت راحاً على محمود بن مسلمة^(١) . وقتل الزبير بن باطا وكان أعمى لظاهرتة يوم الأحزاب على المسلمين مع قومه ، ونقضهم العهد مع النبي ﷺ . ولما فرغ رسول الله ﷺ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقى دريد بن الصمة ، فقتل دريد وهزم آله أصحابه ، وكان دريد شيخاً وكان ذا رأي . رواه البخاري ومسلم^(٢) .

ولا خلاف في قتل هؤلاء إن قاتلوا . قال النووي : أجمع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا ، فإن قاتلوا قال جماهير العلماء يقتلون^(٣) .

أما أصناف غير المقاتلة فقد اختلف فيهم الفقهاء . فذهب الجمهور والشيعة الزيدية : أنه لا يقتل غير المقاتل ، ونص على ذلك أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في أحد أقواله^(٤) . بل إن الإمام مالك والأوزاعي قالوا :

(١) هو محمود بن مسلمة بن سلمة الانصاري ، استشهد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو أخو محمد بن مسلمة . قال ابن سعد : شهد محمود أحد والحنديق والحديبية وخبر وقتل يومئذ شهيداً .

(٢) الجوهر النقي مع سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ - ٩٢ المغني : ٨ ص ٤٧٨ ودريد ابن الصمة الجشمي البكري من هوازن ، شجاع ، من الأبطال ، الشعراء ، المعمرين في الجاهلية ، كان سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم . وغزا نحو مئة غزوة لم يهزم في واحدة منها ، أدرك الاسلام ولم يسلم ، فقتل على دين الجاهلية يوم حنين سنة ٨ هـ . والصمة لقب أبيه : معاوية بن الحارث (راجع الاعلام للزركلي الطبعة الثانية : ج ٣ ص ١٦) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ .

(٤) الحراج : ص ١٩٥ المبسوط : ١٠ ص ٢٩٠ ، الفتاوى الظهيرية : ق ١٧٤ البدائع : ٧ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها ، المدونة : ٣ ص ٦ - ٧ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ ، المغني : ٨ ص ٤٧٧ السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ كشف القناع : ٣ ص ٣١ الأم : ٤ ص ١٥٧ الروض النضر : ٤ ص ٢٩٨ البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٧ .

آثار الحرب - ٣٢

لأنه لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى ولو تترس أهل الحرب بهم لم يجوز رميهم ولا تحريقهم^(١).

وقال الشيعة الإمامية والظاهرية وابن المنذر^(٢) والشافعي في أظهر قوليهِ : يجوز قتل ما عدا النساء والصبيان للنهي عن قتل النساء والصبيان في الصحيحين . وألحق الشافعية والإمامية الجنون بالعبي ، والخنثى المشكل بالمرأة^(٣) .

وسبب الخلاف بين الجمهور وغيرهم اختلافهم في علة الجهاد. فقال الظاهرية ومن معهم : العلة الموجبة للقتال هي الكفر ، وقال الجمهور : العلة في ذلك إطاعة القتال ونكابة المسلمين ، وهؤلاء لا نكابة منهم للمسلمين غالباً. والسبب في اختلافهم في تلك العلة : معارضة الآثار السابقة بخصوصها لمعوم قوله تعالى : « فلماذا السلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ،^(٤) وقوله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم - عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... » . فشكل من الآية والحديث يقتضي قتل كل مشرك راهباً كان أو غيره .

وعلى وجه الدقة والتحديد سبب الخلاف : هو معارضة قوله تعالى :

(١) نيل الاوطار : ٧ من ٢٠١ . ويلاحظ أن هذا الرأي صحيح إذا كان المقصود من التترس هو الدفاع والاحتواء . أما إذا كان بفرض التحصين والمهجوم ويعرف ذلك بالفرائض والأمارات ، فلا بد من القول بجواز قتلهم لانتفاء المصلحة ذاك ، كما سيأتى في بحث حالة التترس . وعلى كل ، فهذا الرأي الذي ينقله الشوكاني لم نجده في كتب المالكية .

(٢) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ، كان فقيهاً عالماً مطلعاً ، صنّف في اختلاف الفقهاء كتباً لم يصنف مثلها ، توفي بكرة سنة (٣٠٩ هـ) .

(٣) راجع الفرج الرضوي : ص ٣٠٧ المحلى : ٧ ص ٢٩٦ ، الأم : ٤ ص ١٥٧ ، ١٩٧ وما بعدها ، الروضة : ٢ ق ١١٥ ب ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ .

(٤) التوبة : ٥

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تتمددوا إن الله لا يحب
الممتدين » (١) ، لقوله عز وجل : « فإذا النسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم » .

فالشافعي والظاهرية يرون أن الآية الثانية ناسخة للأولى ، لأن القتال أولاً
إنما أُمِرَ لمن يقاتل (٢) . والجمهور يرون أن الآيات محكمة (٣) .

واستدل الأولون على رأيهم بما يأتي :

١ — روى أحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن سمرة بن جندب (٤)
أن رسول الله ﷺ قال : « اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرهم » (٥) .
قال ابن الأثير في النهاية : الشرح هم الصغار الذين لم يدركوا . قال الترمذي :
حديث حسن صحيح .

٢ — هؤلاء أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم . والأمر في ذلك
إلى الإمام الذي قد يرى قتلهم مصلحة .

٣ — جرح ابن حزم أحاديث النهي السابقة عن قتل ماعدا النساء
والصبيان ، وتمسك بظاهر النص القرآني : « فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم » . وهذه طريقة معروفة عند ابن حزم حيث يقف عند
ظاهر النصوص .

(١) البقرة : ١٩٠ .

(٢) الأم : ٤ ص ٨٤ تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١ .

(٣) أسباب النزول للواحدي : ٦٥ - ٦٦ .

(٤) هو سمرة بن جندب بن هلال الفزاري : صحابي من الشجعان القادة . نشأ في المدينة
ونزل البصرة ، فسكان زياد يستخلفه عليها إذا سار إلى الكوفة توفي سنة (٦٠ هـ) .

(٥) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩١ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٦ .

مناقشة :

الصحيح كما سبق أن قلنا في الباعث على القتال : إن علة الجهاد ليست الكفر وإنما هي المحاربة . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتلنا ، والقتال هو لمن يقاتلنا بدليل تسليم الظاهرية والشافعي حرمة قتل النساء والصبيان ، مع أنهم كفار ، فيقاس عليهم كل من لم ينصب نفسه للقتال كالفلاحين والأجراء والصناع وكل من أتى السلام وكف يده . والله سبحانه وتعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى : «والقتلة أكبر من القتل» (١) أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ، ففي فتنه الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه ، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه (٢) .

وأما آية « فاقتلوا المشركين » فهي مخصوصة بأحاديث النهي عن قتل هؤلاء الذين لا يقاتلون ، وقد صرح هذا التخصيص حتى عند الحنفية ، لأن هذه الآية خصصت بمخصص قطعي ، هو آية الجزية ، وإذا خصصت ، فيمكن تخصيصها ثانية بالخبر المظنون ، بل والقياس .

وآية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا ... » آية في أصح القولين محكمة غير منسوخة كما روي عن ابن عباس ، وتأيد ذلك بما صرح من النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان ونحو ذلك (٣) ، وتوهم إليه اللثة ، فالعمل من قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين كافة » من

(١) البقرة : ٢١٧

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٤ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ .

(٣) البحر المحيط : ٢ ص ٦٥ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ٧٢٦ ، الناسخ والمنسوخ للنحاس : ٢٧ .

أفعال المشاركة أي أننا لا نقاتل أحداً إلا إذا قاتلنا ، فالمقاتلة تتحقق إذا كنت تقاتل العدو ويقااتلك . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتل المسلمين والتزم جانب السلام .

وحديث « اقتلوا شيوخ المشركين . . . » من رواية الحجاج بن أرطاة وهو غير محتج به كما قال البيهقي ، وأيضاً فإن الحجاج رواه عن الحسن ابن سمرة^(١) . والحسن منقطع في غير حديث المقيمة على ما ذكره بعض أهل العلم بالحديث^(٢) . وعلى تسليم صحة الحديث كما نقلنا عن الترمذي فيراد به الشيوخ الذين فهم قوة على القتال ، أو معونة عليه برأي أو تدبير جمعاً بين الأحاديث . قال الصنعاني : المراد بالشيوخ في الحديث الرجال المسان^(٣) أهل الجلد والقوة على القتال ، ولم يرد الهرمي ، ويحتمل أنه أريد بالشيوخ من كانوا بالذين مطلقاً فيقتل ، ومن كان صغيراً لا يقتل ، فيوافق أحاديث النهي عن قتل الصبيان^(٤) . ثم إن أحاديث النهي عن قتل الكبير الهرم خاصة به . وهذا الحديث عام في الشيوخ كلهم ، والخاص يقدم على العام كما يقول الأصوليون .

وأما تجريح ابن حزم للآثار التي استدلل بها الجمهور فقد رده الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب^(٥) عقب ما ساق كلام ابن حزم عندما طعن

(١) هو الحسن بن سمرة بن جندب بن هلال بن جريج الفزاري ، أبوه صحابي من الشجعان القادة ، مات قبل سنة (٦٠ هـ) .

(٢) نصب الراية : ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) أسن الرجل : أي كبرفهو مسن جم مسان ، وهو أسن منه أي أكبر سنًا . والمان من الأبل : الكبار . راجع تاج اللغة للبهري : ج ٢ والقاموس المحيط : ج ٤ ص ٢٧٥ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٥٠ ، وحينئذ فيعتبر هذا الحديث من العام المراد به الخصوص وقد يحيل من العام الخصوص بالنهي عن قتل الشيخ الغاني .

(٥) انظر ١ ص ٨٨ .

في بعض أسانيد هذه الآثار بجهالة أحد الرواة ، فقال : هذا من إطلاقاته المردودة .

بقي أن نزيل شبهة قد تعارض أحاديث النهي عن قتل الصبيان ، وهي ما رواه الجماعة إلا النسائي أن النبي ﷺ مثل عن أولاد المشركين . هل يقتلون مع آبائهم ؟ فقال : هم منهم^(١) : أي في الحكم في تلك الحالة . فعلى تقدير صحة الحديث ليس المراد لإباحة قتلهم بطريق القصد إليهم ، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية ، فإذا أصيدوا اختلاطهم بهم جاز قتلهم .

يظهر من هذه المناقشة أن رأي الجمهور أسلم وأصح ، ولذا فلنأخذ بنيل إلى الأخذ به ، بل ولا تقتصر على ذكر الأشخاص غير المقاتلين الذين قالوا بتحريم قتلهم ، وإنما نقيس عليهم كل من التزم جانب السلام ، فيحرم قتاله مادام أن العلة في النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان ونحوهم هي عدم القتال منهم ، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً . يؤيدنا في هذا ما جاء في كتاب عمر رضي الله عنه : « واتقوا الله في الفلاحين » وفي رواية البيهقي : « اتقوا الله في الفلاحين فلا تقتلوهم إلا إن ينصبوا لكم الحرب »^(٢) . ونهى رسول الله ﷺ - فيما روى أحمد والبيهقي - عن قتل الوصفاء والمسفاه^(٣) أي الأجراء والعبيد . أي إذا لم يقاتلوا كما بينا سابقاً ، وكان أصحاب رسول الله ﷺ لا يقتلون الفلاحين ونحوهم حين فتحوا البلاد ، ولأنهم لا يقاتلون فأشبهوا الشيوخ والرهبان .

روى البيهقي عن جابر قال : « كانوا لا يقتلون تجار المشركين^(٤) » .

(١) الفسطاطي : ٥٠ ص ١٤١ فتح الباري : ٦ ص ١١٠ مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٦ .

(٢) سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ .

(٣) البيهقي : المرجع السابق ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٥ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ .

فهذا الأثر والذي قبله هما من جزئيات الأصل الفقهي العام وهو عدم جواز قتال غير المقاتلة ، لأن الأصل الأول هو عصمة الآدمي ، وإبقاء الكفار وتقريرهم ، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا وإنما أبيع قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ، وليس جزاء على كفرهم ، لأن دار الدنيا ليست دار جزاء بل الجزاء في الآخرة ^(١) . وهذا أمر اتفقت عليه الديانات باعتباره من الأصول الكلية العامة المشتركة بين جميع الديانات السماوية . والامر المارض الذي أبيع به قتل العدو المقاتل هو حرايته لدفع عدوانه ودرء أخطاره ، فيبقى غير المقاتل على أصل العصمة الأولى فهو محقون الدم بشكل عام .

وهنا ننهي إلى أن الشرع الإسلامي لا يعتبر جميع أفراد العدو الحربيين محاربين ، وإنما المحاربون : هم كل من نصب نفسه للقتال بطريق مباشر أو غير مباشر ^(٢) وذلك كالجنود الاجباريين والمتطوعين سواء في البر أو البحر أو الجو .

أما المدنيون الذين ألقوا السلام والصرفوا الى أعمالهم وكل من له صفة حيادية فعلاً عن معاونة العدو كالمحققين العسكريين الأجانب ومراسلي الصحف ورجال الدين التابعين للقوات الحربية . فهؤلاء لا يعتبرون محاربين يهدر دمهم .

وفي هذا يتلاقى التشريعان الاسلامي والدولي . فان القانون الدولي لا يحيز ضرب المدنيين ، إذ الحرب كفاح بين قوات الدولتين المتحاربتين فقط ، وينحصر المقاتلون في الجيش النظامي والقوات المتطوعة بشروط

(١) فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ .

(٢) انظر لباب الباب : ص ٧٠ .

تجعل لهم صفة المحاربين (١) . وفي حالة قيام الشعب في وجه العدو ، أو النفير العام قررت اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ ، واتفاقية لاهاي الرابعة سنة ١٩٠٧ ، اعتبارهم محاربين بشرط حمل السلاح علناً واحترام قانون الحرب (٢) على أن الحربين الأخيرتين جمعت من الصعب التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين ، لتكليف جميع رعايا الشعب بأعمال تتصل بالحرب من قرب أو من بعد ، وللسماح بإلقاء القنابل من الجو على الأهداف العسكرية . ومن المعروف أن الحروب الحديثة لم يمد يقتصر فيها على أعمال القتال ، وإنما شملت ضغطاً اقتصادياً ، فأصبحت الدولة تجند كل قواتها وثرواتها الموجهة ضد شعب العدو برمته (٣) . وبذلك ظهر تطور خطير في مشكلة الحرب . اتخذ هذا التطور مظهرين :

أ - فقد أصبحت الحرب تمس الأمة المحاربة في جميع أفرادها ، وهذا ما عرف بالحرب الكلية أو الشاملة ، وذلك لظهور أهمية نشاط المصانع ونحوها والروح المعنوية في كسب الحروب ، ولاستعمال أسلحة التدمير الجماعية ، وتطور السلاح الجوي وسلاح الغواصات .

(١) وهذه الشروط هي : ١ - أن تكون أعمالهم مرتبطة بأعمال الحكومة التابعين لها . ٢ - أن يكون لهم رئيس مسئول وإشارة مميزة . ٣ - أن يحاربوا علناً ويبرأوا قوانين الحرب وأعرافها . وهذا ينطبق على رجال المقاومة السرية ورجال المليشيا وكتائب التحرير . ويلاحظ أن ألمانيا قد رفضت اعتبار رجال المقاومة السرية في فرنسا والبلاد المحتلة خلال الحرب الأخيرة من المحاربين لعدم توافر هذه الشروط فيهم . (انظر مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣٧ - ٦٣٨) .

(٢) ويلاحظ أنه إذا كانت الثورة على محتمل فلا يرد بشأنه نص قانوني ، ولذلك يرى الفقهاء أنه لا يجري على الثوار أحكام المحاربين (انظر الدكتور حافظ غانم في المرجع السابق : ص ٦٣٨)

(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخت : ٢ ص ٢٨٠ وزلي : ص ٦٤٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٥ مبادئ القانون الدولي العام : ص ٦٠٠ والمنظمات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ١٦ رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها : ص ١٦٣ ، ١٧٩ .

ب - واتخذت الحرب صفة العالمية فاشتركت فيها جميع الأمم مما جعلنا نشك في جدوى قواعد قانون الحرب التقليدية .

أما بالنسبة لغير المقاتلين الذين لا يشتركون فعلاً في العمليات الحربية كرئيس الدولة والأطباء المسكرين والصيادلة ورجال البريد العسكري فهؤلاء وإن لم يقاتلوا فعلاً فهم من المحاربين ، لأن رئيس الدولة يقوم بتقوية الروح المعنوية للجيش ، والأطباء ونحوهم يقدمون خدمات جليلة للمحاربين ، فيعود الصحيح منهم إلى المعركة ثانية فيزيد من قوة العدو .

وهذا ينطبق مع الروح العامة عند الفقهاء المسلمين ويتلاءم مع واقع الحروب الإسلامية ، ولكني أرى أن يسلك مع الأطباء والمرضى خاصة في الوقت الحاضر مسلكاً يتسم بالتسامح فلا يقتلون ، وإنما يؤخذون أسرى رهناً تنقضي الحرب ؛ لأن عملهم في الأغلب إنساني يشمل الطرفين المتحاربين ^(١) . والقانون الدولي اعتبر غير المقاتلين هؤلاء .. محاربين ولهم الحق في المعاملة التي يلقاها أسرى الحرب ^(٢) . أما الإسلام فقد وجه اهتمامه إلى حسم مادة الحرب في أقرب وقت ، فأجاز قتل من يعتبر في حكم المقاتلين مثل هؤلاء . واقتصر القانون الدولي على مجرد أن يؤخذوا أسرى حرب فقط .

والمستشارون الحربيون محاربون لأن الحرب كما تحتاج إلى مضاء الأسلحة وقوة عزائم الجنود ، تحتاج في الأوكثر إلى رسم الخطط العسكرية والتوجيهات الحربية . ولذلك قتل الرسول ﷺ دريد بن الصمة مع أنه كان شيخاً كبيراً ، غير أنه كان ذا رأي ومكيدة ودهاء حربي حق

(١) انظر السياسة العربية للاستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام لاستاذنا الدكتور حافظ غانم : ٦٠٠ .

صدره قومه للشورة ، والرأي من أعظم المعونة في الحرب وعليه المعمول في كسب الحروب (١) .

وأما الجواسيس سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً فيجوز قتلهم بدون خلاف بين العلماء . وهو نفس الحكم المقرر في القانون الدولي ، فإن عقاب الجاسوس هو الاعدام شقاً أو رمياً بالرصاص دون محاكمة ، وقد سبق بحث ذلك .

وهناك حالتان يجوز فيها قتال غير المقاتلة للضرورة ، لأن الضرورات تبیح المحظورات . وهما :

أولاً : حالة الغارات فإن الرسول عليه السلام نصب المنجنیق على أهل الطائف ، وهو یلم أن فیها النساء والصبيان والمعزة وغيرم (٢) ، وهذه حال ضرورة ، والضرورات تبیح المحظورات وهو أمر جائز في قانون الحرب (٣) . فنصوص لائحة الحرب البرية تؤید الرأي المعمول به فملاً وهو جواز ألا تكتفي القوات المحاصرة بضرب تحصينات المدينة ، وأن تمتدأها إلى ضرب المدينة نفسها ، وذلك لما یترتب على تدمير الابنية والمساكن وإصابة السكان من الضغط على القوات المدافعة وحملها على التسليم .

ثانياً : حالة التتوس بین لايجوز قتلهم اتفق الفقهاء (٤) : على أنه

(١) الأم : ٤ ص ١٥٧ المقني : ٨ ص ٤٧٨ سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٥٣ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٩٦ .

(٣) قانون الحرب والحیاد ، جنينة : ص ٢٦٧ ، ٢٦٩ .

(٤) الرد على سیر الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٦٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، الفتاوى

الهندية : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٦ ، الخريفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٦٤

منح الجليل : ١ ص ٧١٦ التاج والاكلیل لمواق : ٣ ص ٣٥١ الأم : ٤ ص ١٩٩ ،

المهذب : ٢ ص ٢٣٤ الوسيط : ٧ ق ١٤٥ ب ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٤٠٢ ، كشاف

القناع : ٣ ص ٣٩ المحرر : ٢ ص ١٧١ وما بعدها ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٧ ، المختصر

النافع : ص ١١٢ الروضة البیة : ١ ص ٢٢٠ .

إذا تترس المشركون بالمسلمين جاز ضرب الترس ويقصد بالضرب الأعداء، بناء على مبدأ المصالح المرسلة ، حتى عند من ضيق الأخذ بها كالنزال حيث اشترط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية (١) ، كما في حالة التترس هذه (٢) ، فلا يتوق حينئذ الترس أثلاً يتخذ ذريعة إلى انتصار العدو .

وفي هاتين الحالتين لا يقصد بالضرب بالذات من لا يجوز قتاله في نية وعزم المقاتل ، لأنه إذا تمذر التمييز بين المقاتلين وغيرهم فعلاً ، فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة (٣) . ولا يلجأ إلى ذلك إلا عند الحاجة أو الضرورة .

وعلى هذا الأساس قال الفقهاء بوقف القتال إذا وقع بين صفوف المقاتلين من لا يجوز قتله ، وكان هلاكه محققاً بالاستمرار في القتال . فهل مثل هذا الأدب يعرفه محاربو اليوم (٤) .

المطلب الثاني — أثر الحرب في رعايا العدو في دار الاسلام

كانت الدول الحاربة تعتقل رعايا العدو (٥) الموجودين في إقليمها بمجرد

(١) مختصر ابن الحاجب : ص ٣٩٧ المدخل للفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٥٩ .

(٢) الترس : أن يحتمي العدو بمن لا يجوز قتاله عرفاً أو شرعاً كالترس بالصبيان والنساء أو بالمسلمين أو بالأحرى ، وهو مكيدة حربية معروفة قديماً وحديثاً . وأصل الترس : من كلمة ترس أي ليس الترس أو استتر به ، والترس : صفقة من الفولاذ تحمل للوقاية من السيف والمحوه .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٧ .

(٤) انظر الرسالة الخالدة : ص ١٩٠ .

(٥) تتحدد صفة العداة لدى الأشخاص الطبيعيين وفقاً لنظريتين :

أولاً : النظرية الفرنسية التي تستند إلى الجنسية التي يتمتع بها الشخص الطبيعي . فمن كان من جنسية دولة العدو فهو من الأعداء .

ثانياً : النظرية الانغلو سكسونية التي تستند إلى الموطن القانوني أو محل الإقامة الفعلي للأفراد ، فمن الجائز أن تخلع صفة العدو على شخص يقيم في دولة العدو ولو لم يكن من رعاياها (راجع مبادئ القانون الدولي طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٣٦) .

قيام الحرب ، وتحجزم كأسرى حرب ، وأصبحت القاعدة اليوم أن الدولة لا تملك أسر هؤلاء الرعايا ، وإنما يجوز لها أن تكلفهم بمفادرة إقليمها أو طردهم منه ، فقررت اتفاقية جنيف ١٩٤٩ المتعلقة بحماية المدنيين أثناء الحرب أنه يحظر اعتقال الرعايا الأعداء ، أو فرض الإقامة الجبرية عليهم إلا في الحالات القصوى التي تقتضيها سلامة الدولة (المادة - ٤٢) (١) .

وما آل إليه تطور القانون الدولي يتفق من حيث المبدأ مع التشريع الإسلامي ، فإنه ليس للدولة حق على غير رعاياها ، إلا أنه بمقتضى الأمان الذي يحصل عليه الأجنبي في الإسلام يبقى متمتعاً بكامل حريته في التنقل والتعامل (٢) مع المسلمين ، ويبقى مقيماً في دار الإسلام حتى وإن نشبت الحرب مع دولة المستأمن . وكل ما عليه من قيود هو سريان القانون الإسلامي عليه في معاملاته وتوقيع العقاب عليه فيما يرتكبه من جرائم ، أو ما يشترط عليه من شروط ، ومراقبة تصرفاته وتحركاته ، كما بحثنا ذلك في مقتضى الأمان . فإذا أحس المسلمون من المستأمن خيانة بأمارات تدل على ذلك أبعد من إقليم الإسلام . وبهذا يظهر أن حق الإبعاد أو الطرد في الإسلام — أو بتعبير أطف « النبذ » — مقيد بخوف الخيانة التي يدل عليها دلائل كافية كما حصل في إجلاء عمر لليهود من المدينة وخيبر (٣) ، بحسب ما روى البخاري والبيهقي وغيرها .

(١) أوبنهايم ، ٢ ص ٢٥٦ سفارلين : ص ٣٤٧ قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢١٤ - ٢١٦ أبو هيف : ص ٦٠٠ حافظ غانم : ص ٥٩٧ .

(٢) وتذهب أغلب الدول المجاورة إلى تحريم التعامل مع رعايا العدو في إقليم الدولة ذاتها (راجع أبو هيف الطبعة الرابعة : ص ٦٦٣) .

(٣) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٧ سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٥٦ .

وهنا يفترق التشريعان الإسلامي والدولي . فإن القانون الدولي يميز طرد رعايا العدو من إقليم الدولة بمجرد نشوب الحرب ، وإن لم تكن هناك جريمة منهم .

وكذلك كانت الدول الحاربة تصادر أموال رعايا العدو حينما كان يجوز لها أخذ هؤلاء الرعايا أسرى حرب . فلما تغيرت القاعدة بعد القرن الثامن عشر بالنسبة للأسرى تغيرت كذلك بالنسبة لجواز مصادرة الأموال إلا ما كان منها متصلا بالاستعدادات الحربية ، أو ما استعمل أو خصص لغرض عدائي . غير أنه يجوز وضع كل أموال رعايا العدو تحت الحراسة منهم من استثمارها ومن الاستفادة منها ، ويجوز تصفيتها ووضع حاصل التصفية تحت الحراسة ، على أن تميده لأصحابها عند نهاية الحرب (١) ، والذي سارت عليه الدول في الحربين العالميتين هو ما يأتي :

١ — إحصاء أموال الأعداء وحفظها على اختلاف أنواعها .

٢ — تجريد الأعداء من أموالهم وتسليمها إلى مؤسسة خاصة تتولى حراستها .

٣ — تصفية أموال الأعداء وبيعها .

أما في الإسلام : فإن مال المستأمن مصون بحكم الأمان ، وله مطلق التصرف والانتفاع به ، ولا يجوز أن يتعرض له في ممارسة نشاطه بأي سوء ، ومن أظف له ماله فمليه ضمانه ، ويترتب على أن أموال المستأمنين مصونة ما يلي :

(١) قانون الحرب والحياد ، جينية : ص ٢٢٢ حافظ هانم : ص ٩٨ أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٢ ، فؤاد شباط : ص ٥٧٣ القانون الدولي العام ، محمودي فوق العادة : ص ٨٨١ — ٨٨٢ .

١ - يبقى مال المستأمن على ملكه ، ولو عاد إلى دار الحرب ونوى الاستيطان في بلاده ؛ لأن الأمان ثبت للمال لحق وجد فيه وهو إدخاله معه ، فيبقى الأمان له ولو انتقض بالنسبة لنفس المستأمن ، ويوقف لحقه حتى يقدم ورثته ، وهذا حكم متفق عليه بين الأئمة الأربعة والزيدية (١).

٢ - إذا مات المستأمن أو قتل في دار الإسلام أو في دار الحرب فإله وديته لورثته (٢) في المذاهب الأربعة والأوزاعي والزيدية ، ونقل الطبري الاجماع على ذلك (٣) ؛ لأن الأمان حق لازم متعلق بالمال ، فإذا انتقل إلى الوارث انتقل بحقه في الأمان كسائر الحقوق التي للمال من الرهن والضمان والشفعة ونحوها ، ولأنه مال له أمان فينقل إلى وارثه مع بقاء الأمان فيه كالمال الذي مع مضاربه . فإن لم يكن له وارث صار ماله فيثاً لبيت المال .

وتجوز مصادرة مال المستأمن فيما إذا أسر وأصبح رقيقاً ، فينتقل ماله إلى بيت المال فيثاً ، وذلك بسبب زوال ملكه عن المال بالاسترقاق . وعند الشافعية أن مال المستأمن إذا مات أو قتل يصير إلى بيت المال فيثاً (٤) ويقول الحنفية (٥) : تسقط ديونه عن المدين لسقوط المطالبة ، ويد المدين أسبق إلى المال من يد العامة فيختص به .

(١) المبسوط : ١٠ ص ٩١ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ الأم : ٤ ص ١٩١ المذهب : ٢ ص ٢٦٤ المغني : ٨ ص ٤٠٠ وما بعدها ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٥ الجامع الصغير على هامش الخراج : ص ٧٦ .

(٢) الوارث حينئذ : هو الذي ليس بينه وبين مورثه اختلاف في الدارين حكماً عند الحنفية ، وحقيقة فقط عند الشافعية ، وليس لاختلاف الدار أثر في منع الارث في المذاهب الاخرى كما حققنا سابقاً .

(٣) المراجع السابقة في رقم (١) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٥١ - ٥٢ .

(٤) الأم : ٤ ص ١٩١

(٥) مراجع الاخناف السابقة في رقم (١) .

والواقع أن سقوط المطالبة من الدائن لا يسقط الحق في حد ذاته فالأولى أن تصدر الأموال لصالح الدولة بحكم ولايتها العامة وقيامها بالاعباء الجماعية في سبيل خدمة الافراد في داخل البلاد .

هذه الحالة الوحيدة لجواز المصادرة في الإسلام لا غبار عليها ، لأن الشخص أصبح ملكاً للدولة فكان ماله تبعاً لخزانة الدولة التي ملكته بالأسر والاسترقاق .

وقد استعمل عمر بن الخطاب المصادرة بالنسبة لولادة والحكام ، لأن من المدل في السيادة التي لولي الأمر على من ولاء شيئاً من أمور الضرائب أن يراقبه ويمحاسبه وأن يصادر ما يملكه كله أو بعضه إذا علم أنه قد أثرى من جباية المال على غير الوجه الحق ، فإن صلاح الأمة وسعادتها بما لها لا يكون إلا بما قاله عمر : « أن يؤخذ بالحق ، ويسطى في الحق ، ويمنع من الباطل » . يؤيد هذا حديث ابن اللبينة المشهور في مصادرة الرسول ﷺ ما ادعاه من الهدايا التي أهديت له أثناء ولايته على صدقات بني سليم (١) . وبناء عليه فتجوز مصادرة مال المستأمن لصالح العام ، كما تجوز المصادرة معاملة بالمثل قصاصاً عادلاً ، كما في حال إعطاء المرأة مهرها إذا تركت زوجها سواء من المسلمين أو من الكافرين .

والقانون الدولي يميز وضع اليد على أموال رعايا المذو عند الاقتضاء مع دفع تعويض مناسب عنها لأصحابها ، كما أنه يجوز أن يفرض عليهم ما تراه الدولة من أعباء لمواجهة الحرب (٢) .

والإسلام لا يتنافى مع مبدأ الحراسة ، لأنه مجرد إجراء إداري للحفاظ على المال وارتهانه نظير حقوق مالية للدولة أو لصيانة أموال رعاياها في البلد الأجنبي المحارب .

(١) السياسة الشرعية والفقهاء الاسلامي للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج : ص ٤١ ، الحراج : ص ٨٢ ، الامام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد : ص ٥١٦ .
(٢) القانون الدولي العام ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦١ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في المعوقات التجارية

العلاقات التجارية التبادلية ضرورة ماسة لكل أمة ، لأن ثروات الأرض ومنتجات الأقاليم تختلف من مكان لآخر ، فتحتاج الشعوب بعضها لبعض لتكلمة عوزها ، ويتم ذلك عن طريق المبادلات التجارية الخارجية^(١) . لهذه الضرورة الطبيعية أقر الإسلام المعاملات التجارية مع العدو ، وأجاز استمرارها حتى وإن نشبت الحرب ولكن يلاحظ أن هذا من الناحية الشرعية الفقهية ، أما من الناحية الواقعية فقد كان نظام المعركة الواحدة^(٢) في الحروب القديمة لا يسمح بوجود أي صلة تجارية ، فالمدينة مثلاً مسورة بسور منيع وأبوابها مقفلة ، والحد الفصل لاختلاط الفاتحين بأهالي المدينة هو إحراز النصر . أما في غير مثل هذه الحالة فقد تساحت السلطات الإسلامية كثيراً مع التجار ، وقد كانت التجارة من الأسباب الهامة في

(١) وقد لمسنا ذلك في كل مراحل عصور التاريخ حيث كانت الأمم تتبادل حاجاتها فيما بينها ، فتلا كانت لغريش في الجاهلية رحلتان : يرحلون في الشتاء إلى اليمن وفي الصيف إلى الشام فيتجرون ويبادلون ، حتى إن الله تعالى اعتبر ذلك نعمة ظاهرة تستوجب العبادة بسبب تألف الشعوب وتكميل كل شعب لغيره . قال الله تعالى « لا يلاف قريش إلا يفهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » (سورة قريش : ١ - ٤) .

(٢) وهو أن يلتقي الناس بعدوم مرة واحدة ، فيقتلون ويشتمون ، ثم ينزيم العدو ، ولا يفكر المنتصر بتعقب عدوه إلى البلد الذي خرج منه ، بل يكتفي بهزيمة العدو أمامه .

نشر العقيدة الإسلامية^(١) ، إلا أنه وضعت قيود على الصادرات والواردات اقتضتها حاجات الدفاع كمنع تصدير الأسلحة وكافة وسائل الحرب ، أو الاعتبارات الدينية كحظر شراء واستيراد الخمر والخنزير والميتة ومسائر المنكرات سواء من مسلم أو غير مسلم^(٢) .

هذا ما قرره جمهور الفقهاء المسلمين والشيعة الإمامية والزيدية^(٣) . أما الإمام مالك وابن حزم فإنهما أجازا الاستيراد ومتاجرة الحريين في بلاد الإسلام ، أما التصدير ومتاجرة المسلمين في دار الحرب فأنها يمنعانها إذا كانت أحكامهم تجري على التجار^(٤) . وحجتهم في ذلك أن في تصدير أي شيء إليهم تقوية لهم على المسلمين ، وأن المسلم ممنوع من الإقامة في دار الشرك . قال رسول الله ﷺ — فيما رواه أبو داود والترمذي بإسناد حسن — : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين »^(٥) .

ونحن نرى أن المحظور « وهو جريان أحكام أهل الحرب على المسلمين والخوف من تأثرهم بديانتهم » أصبح قليل الأهمية اليوم لتقارب التشريعات المدنية بين دول العالم ، ولأن حرية الأديان مكفولة بنصوص ميثاق هيئة

(١) الدعوة إلى الإسلام ، اننولد : ص ٤٥٠ الحرب والسلام ، خدوري : ص ٢٢٥ .

(٢) يلاحظ أن التعريفة الجركية الجديدة الصادرة في الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦٢

قد زادت الرسوم الجركية على الخمور .

(٣) الخراج : ص ١٩٩ المحيط : ٢ ق ٢٢٧ ب ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب

مخطوط السندي : ٨ ق ٤٤ — مخزن الفقه : ٩٠ الوسيط : ٧ ق ١٦٩ ب الروضة :

٢ ق ١٣٢ ب ، الفرح الكبير : ١٠٠ ص ٤٠٨ مفتاح الكرامة : ٤ ص ٣٥ البحر الزخار :

٣ ص ٣٠١ .

(٤) المدونة : ١٠ ص ١٠٢ المقدمات الممهدة : ٢ ص ٢٨٥ المحلى : ٧ ص ٣٤٩ ،

٩ ص ٦٥ .

(٥) صحيح مسلم : ٢ ص ٩٤ سبل السلام : ٤ ص ٤٣ .

الأمم . وأما سريان القانون الأجنبي على المسلم ، فمن الممكن تنظيم ذلك في صلب الاتفاقيات الاقتصادية ، بحيث لا يتعارض القانون الإسلامي مع غيره من القوانين ، وذلك لأن أحكام الإسلام تفسري على المسلم حينما كان^(١) . وبهذا يتضح أن من الخطأ اعتبار تجارة الحربيين في بلاد الإسلام من الأمور التي يضيق بها المسلمون^(٢) . وكل ما في الأمر أن التجارة لم يكن لها شأن في أعين الناس في صدر الإسلام ، فما كادت الدبلوماسية الإسلامية تقوى في القرن الثالث والرابع الهجريين حتى كان للتجارة شأن كبير ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة الدولية^(٣) .

ولذا فإننا سندرس أثر الحرب في العلاقات التجارية من ناحيتين في المطلبين التاليين :

المطلب الأول : القيود الشرعية على الصادرات .

المطلب الثاني : الضرائب المفروضة على الواردات .

المطلب الأول — القيود الشرعية على الصادرات :

جاء في دكرينو ٢٧ أيلول (سبتمبر) سنة ١٩١٤ ، أنه من نتائج الحرب التي يسلم بها القانون الدولي العام من قديم التاريخ أنه يحرم كل تعامل قانوني واقتصادي مع الأعداء ، أي أنه بمجرد قيام الحرب تنقطع كل علاقة تجارية مع إقليم دولة العدو وذلك لاعتبارين :

أولهما — سياسي : وهو ألا يترتب على الاتصال التجاري تسرب الأسرار الحربية عن طريق المراسلات التجارية .

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ١٢٨ .

(٢) الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ٢٢٧ .

(٣) انظر رسل الملوك لابن الفراء ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص ١٤٨ .

ثانيها - اقتصادي : وهو أنه يهتم كل دولة أن تخطط اقتصادياً على دولة المدو ما وسما ذلك ، حتى لا تتجدد موارده التي يستعين بها على الاستمرار في الحرب ، وتبطل جميع العقود المبرمة بعد بدء القتال ، والمتضمنة إنشاء علاقات تجارية أو مالية مع المدو باعتبارها منافية للنظام العام ، أو التي تكون قائمة وقت نشوب الحرب والتي يقتضي تنفيذها الاتصال بين هذين البلدين مثل عقود الشركات والتأمين البحري ومثل الكيالات وما شابهها من الأوراق التجارية .

وبهذا يقول أغلب الفقهاء وعليه يجري العمل بين الدول وهي النظرية الانجلوسكسونية^(١) . أما الإسلام فقد اقتصر على وضع قيود على التصدير إلى بلاد الحرب . فحرم أن يبيع أو ينهب أو نوصي للحريين كل شيء فيه تقويتهم على حرب المسلمين كحديد ، فشمل السلاح بكل أنواعه حتى الدروع لقوله تعالى : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الاعلون »^(٢) ، بل إن شراح الكنز في المذهب الحنفي صرحوا بأكثر من هذا فقالوا : إن الممنوع كل ما فيه تقويتهم على الحرب سواء أكان سلاحاً أم لا ، فيدخل فيه سائر أدوات النقل والحرب . وهذا هو ظاهر الرواية^(٣) .

ويحرم بيع السلاح ولو كان صغيراً كالإبرة والحديد لأنه أصل السلاح

(١) راجع أوينهايم - لوترباخ : ٢ ص ٢٦٣ بريجز : ص ١٠٢٥ سفارلين : ص ٣٤٦ . القانون الدولي العام ، جينته : ص ٦٣٢ أبو حيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٣ حافظ فائز : ص ٥٩٦ .

(٢) محمد - ٣٥

(٣) البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٧ . وتعتبر الوصية بالسلاح للحربي من باب الوصية بمصيبة وذلك لا يجوز . أما فيما عدا ذلك فإن الوصية للحربي في دار الحرب تجوز عند الحنابلة والمالكية وأكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا تصح (راجع المفتي : ٦ ص ١٠٤ وما بعدها) .

وكل ما هو في حكم ذلك كالحرير والديباغ فإن تملكه مكروه^(١) . أي مكروه تحريماً ، لأنه يصنع منه رايات الحرب . جاء في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٧ ، ١٩٨) : « ولا يباع كل ما هو أصل في آلات الحرب » .

ولا يباع لهم العبيد لأنهم يتوالدون عندهم ، فيعودون حرباً على المسلمين مسلماً كان الرقيق أو كافراً ، وخالف الشافعي^(٢) : فأجاز بيع الرقيق في دار الحرب لأن النبي ﷺ باع سيبي بني قريظة من المشركين ، وأجاز أيضاً بيع الحديد للحربيين إذ لا يتعين جعله عدة حرب ، فإن غلب على الظن أنه يعمل سلاحاً ، كان كبيع العنب لعاصر الخمر أي أنه يحرم البيع وإن صح العقد ، وكذلك البيع لباغ أو قاطع طريق . وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة رحمه الله . ودليل ذلك عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع »^(٣) . فالشافعية وأبو حنيفة لم يجعلوا للقصد المحظور أثراً في إبطال العقد . ما دامت العبارات خلواً بما يشير إلى هذا القصد إذ لا يبطل العقد بأمر قبله ولا بأمر بعده ، وإنما يبطل بأمر فيه كما قال الشافعي . أما الإمام أحمد والإمام مالك والصاحبان من الحنفية فإنهم يبطلون أمثال هذه العقود التي سبب لإنشائها غرض محظور ، ولا أثر للعبارة في نظرهم ما دام الدليل قد قام على قصدها ، إذ العبارة بالمعاني والمقاصد لا بالألفاظ ، وفوق ذلك ، فإنها قد اتخذت وسيلة لتحقيق أمر غير

(١) المكروه عند الحنفية قسبان : مكروه تحريماً وهو ما ثبت بدليل ظني وهو إلى الحرام أقرب ، والمكروه تنزيهاً وهو ما كان إلى الحلال أقرب (راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ١٠٤ وما بعدها) .

(٢) انظر الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣١٧ ، ٣٢١ مشفى المحتاج : ٢ ص ١٠ نهاية المحتاج : ٣ ص ١٥ .

(٣) البقرة - ٢٧٥

مشروع ، وما كانت المقود طريقاً لإباحة المحرمات أو أداة للإعانة على المعاصي والتحاييل على الأحكام^(١) .

ولضمان منع تصدير هذه المحظورات تقيم الدولة حراساً على الحدود لتفتيش بضائع الأجانب . وهذا شبيه بما يسمى اليوم بمصلحة الجمارك . قال أبو يوسف : « وينبغي للإمام أن تكون له مسالحي (أي أماكن حراسة) على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق ، فيفتشون من مرتبهم من التجار ، فمن كان معه سلاح أخذ منه ورد ، ومن كان معه رقيق رد ، ومن كانت معه كتب قرئت كتبه »^(٢) .

والمعاملات السابقة محظورة مع الحريين ولو بعد الصلح لانه على شرف الانقضاء أو النقص ، ولانه ﷺ نهى عن ذلك مطلقاً ، وكانت لهذا عبارات الفقهاء عامة ، قال الإمام مالك : « أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو خرنج^(٣) ، أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فإلهم لا يباعون ذلك »^(٤) .

ومع ذلك فليس هناك ما يمنع شرعاً من قطع العلاقات الاقتصادية أثناء القتال كتدبير من تدابير الحرب إذا اضطررنا إليه ، لأن الضرر مانع

(١) راجع الأموال ونظرية المقد للدكتور محمد يوسف موسى : ص ٢٩٧ وما بعدها ، المدخل الفقهي للاستاذ الزرقاء : ١ ص ٣٠١ الموافقات للشاطي : ٢ ص ٣٣٣ .

(٢) الخراج : ص ١٩٠ .

(٣) الخرنج : متاع البيت وعند الفقهاء : سقط متاعه ، ومنه حديث صبر « إعطاء من خرنج التمام » قال يعني الشف منه . وهو الردي من الأشياء ، يقال ثوب شف أي ردي رقيق (راجع الغرب في ترتيب العرب لأبي الفتح علي الطرزي - ١ ص ١٥٣) .

(٤) المدونة الكبرى : ٣ ص ١٠٢ .

من الملاقات ، فإن وجد مقتضراً كحاجة مثلاً ، فالمانع يقدم على المقتضي وفي هذه الناحية يتفق الإسلام مع المقرر للدولة اليوم في أن لها كامل الحرية في إطلاق تحريم التعامل مع رعايا العدو ، أو تقييده حسب ما تليه عليها مصالحها ، وليس هناك من القواعد القانونية ما يفرض عليها أن تتجه اتجاهاً معيناً في هذا الشأن .

وفيما عدا ما قلناه من خلاف الشافعية فقد اتفق الفقهاء على الأحكام السابقة التي تعتبر قيوداً على التصدير إلى دار الحرب (١) . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) عن عمران بن حصين (٢) رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة . والفتنة : الحروب الداخلية ، وفتنة غير المسلمين أشد عليهم ، فكان أولى بالألأ يباع لهم . قال البيهقي في الحكم على هذا الحديث : الصواب أنه موقوف (٣) . ولكننا نقول : إن هذا

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ١٧٧ وما بعدها ، ٢٧٣ مخزن الفقه للإمامي : ق ٨٧ . حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ المدونة : ٣ ص ١٠٢ الام : ٣ ص ٦٥ مجيبي الخطيب : ٤ ص ٢٣٢ الشرح الكبير للقدس : ١٠ ص ٤٠٨ الفرج الرضوي : ص ٣٧٣ المختصر النافع : ص ١١٥ مفتاح الكرامة : ٤ ص ٣٠ ، ٣٤ البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ المحلى : ٩ ص ٦٥ .

(٢) هو عمران بن حصين بن عبيد : من علماء الصحابة ، أسلم عام خير (سنة ٨٧) ، وبهتة مر إلى أهل البصرة ليفقههم . وولاه زياد قضاءها ، توفي سنة (٨٥٢) .

(٣) نصب الراية : ٣ ص ٣٩١ . الحديث الموقوف : هو ما كان موقوفاً بروايته على صحابي أو تابعي دون اتصال السند بالرسول صلى الله عليه وسلم (راجع الباحث الحديث شرح اختصار علوم الحديث : ص ٤٥) .

لا يقال من قبل الرأي من الصحابي فهو في حكم المرفوع (١) إلى الرسول ﷺ . يؤيدنا في هذا ما قاله ابن حبان في صحيحه : قد يفهم من حديث خباب بن الارت (٢) : « كنت قيناً بمكة ، فعملت للمعاص بن وائل سيفاً ، فبعت ألقاضاه .. » (الحديث) - يفهم منه - إباحة بيع السلاح لأهل الحرب ، وهو فهم ضعيف ، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد ، وفرض الجهاد والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ (٣) .

(٢) قال الحسن : لا يحل ناسم أن يحمل إلى عدو المسلمين سلاحاً يقوم به على المسلمين ولا كراعاً (٤) ، ولا ما يستعان به على السلاح والكرع (٥) .
(٣) إن في بيع السلاح للأعداء تقوية لهم على قتال المسلمين ، وباعثاً لهم على شن الحروب ومواصلة القتال لاستماتتهم به ، ولا يفعل ذلك إلا كل من كانت سيئه النية مزعزع العقيدة خائن الغنيم يتهاون في حقوق بلاده .

هذا هو حكم منع تصدير الأسلحة ونحوها للعدو ، أما إذا دخل

(١) الحديث المرفوع : هو ما أضافه الصحابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً منه ، وسواء كان متصلاً أو منقطعاً أو مرسلًا . (راجع الباعث الحثيث المرجع السابق : ص ٤٥٥) .
(٢) هو خباب بن الارت بن جندلة بن سعد ، صحابي ، من السابقين وهو أول من أظهر إسلامه ، فاستضعفه المشركون لمذبذبه ليرجم عن دينه ، فصر ، إلى أن كانت الهجرة ثم شهد المعاهد كلها . توفي سنة (٣٧ هـ) .

- (٣) نصب الراية : المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٣) .
(٤) الكراع : الخيل والبغال والحمير والابل وسائر دواب الحمل .
(٥) الخراج : ص ١٩٠ .

المسلم دار الحرب بأمان ومعه ما يحتاج إليه من سلاح لحماية نفسه دون قصد البيع فيجوز له الدخول إذا علم أن الحريين لا يتعرضون له وإلا فيمنع منه كما في المحيط^(١) .

وكذلك يسمح للمستأمن أن يعود لبلاده بالأشياء التي جاء بها معه أو بسلاحه الذي دخل به دار الإسلام ، أو يبدل له من نوعه دونه في الجودة ، إذ ليس فيه زيادة قوة لهم وجنس المنفعة واحد : فإن أبدله بما هو أجود منه أو مثيل له أو من نوع آخر لم يسمح له بذلك ، لأن الجودة زيادة في القوة ، والاستبدال به نوعاً آخر طريق لتعويضهم ما ينقصهم من مختلف الأسلحة^(٢) .

ومن خالف قيود التصدير الشرعية أو قيود الواردات أدبه ولي الأمر بما يجده زاجراً لكل متلاعب باقتصاديات الدولة ، وذلك بأن يصادر البضائع أو يحبس الجاني ويفرمه^(٣) .

هذا بالنسبة للسلاح ونحوه من كل نافع للحرب يستعين به العدو على قتال المسلمين .

أما تصدير الأطعمة وسائر الأقوات والثياب والقماش والأخشاب والمواد الخام غير المعدنية والمواد الكيماوية غير الجرثومية وسائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية، فإنه يجوز تصديرها باتفاق الأئمة بدون أي قيد^(٤) .

(١) المحيط : ٢ ق ٢٢٨ .

(٢) شرح السير الكبير: ٣ ص ٢٧٦ المحيط : ٢ ق ٢٣٠ ب .

(٣) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٥٥ .

(٤) الام : ٧ ص ٣٢١ .

والمالكية أجازوا ذلك إذا كانت هناك هدنة مع العدو ، أما في غير الهدنة فلا يجوز (١) . وقال الحنفية : القياس منع بيع الحربيين هذه الأشياء لأن به التقوي على كل شيء ، والمقصود إضعاف الأعداء بكل الوسائل . إلا أنه يجوز البيع استحساناً بالنص عن الرسول ﷺ (٢) .
والأدلة على جواز تصدير هذه الأشياء :

أولاً — حديث ثمانية وقصة إسلامه كما رواها البخاري ومسلم . وفيه أنه قال لأهل مكة حين قالوا له : صبوت . فقال : إني والله ما صبوت ولكني والله أسلمت ، وصدقت محمداً ﷺ ، وآمنت به ، وأيم الله الذي نفس ثمانية بيده لا تأتیک حبة من اليامة — وكانت ربف مكة — حتى يأذن فيها محمد ﷺ ؛ وانصرف إلى بلده ومنع الحمل إلى مكة حتى جهدت قریش . فكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأراحهم أن يكتب إلى ثمانية يحمل إليهم الطعام ، ففعل رسول الله ﷺ (٣) . فهذا يدل على جواز تصدير الأطعمة ونحوها إلى الأعداء حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة معهم .

ثانياً — في قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً » ، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً ، (٤) . قال الحسن : كان رسول الله ﷺ يؤتى بالأسير ، فيدفعه إلى بعض المسلمين

(١) فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٣ ص ١٧٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٥ منح الفغار : ٢ ق ١١ من باب الجهاد .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٩ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ ، ٩ ص ٦٥ ويستفاد من الحديث أيضاً جواز الحصار الاقتصادي للمروء اليوم وذلك بحسب ما يرى ولي الأمر .

(٤) الدهر : ٨ — ١٠ .

فيقول : « أحسن إليه فيكون عنده اليومين والثلاثة فيؤثره على نفسه » . وعند عامة العلماء : يجوز الإحسان إلى الكفار في دار الإسلام ، وعن قتادة : كان أسيرهم يومئذ المشرك^(١) .

ثالثاً - ثبت في السيرة أن الرسول ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة حين كان بمكة محارباً واستهداه أدمياً . وبث بخمسمائة دينار إلى أهل مكة حين قحطوا لتوزع بين فقرائهم ومساكينهم^(٢) .

ثم إن حاجة البلاد إلى استيراد حاجياتها ومبادلة منتجاتها أمر طبيعي أقره الإسلام لدفع الضرر . فإذا منعنا تجار المسلمين من تصدير ماعدا السلاح امتنع غير المسلمين من تصدير ما يحتاجه نحن فيقع الضرر .

رابعاً - روى البخاري ومسلم عن أسماء^(٣) ابنة أبي بكر رضي الله عنها قالت : « قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا رسول الله ﷺ (يوم الحديبية) ومدتهم مع أبيها ، فاستفتت رسول الله ﷺ فقالت : « يا رسول الله إن أمي قدمت علي وهي راغبة » (في أن تأخذ مني بعض المال) أفأصلها ؟ . قال : صليها^(٤) . . ففي هذا الحديث جواز صلة الكافر^(٥) . ومن المقرر عرفاً أن صلة الرحم أمر

(١) تفسير الكشاف : ٣ ص ٢٩٦ .

(٢) المبسوط : ١٠ ص ٩٢ شرح السير الكبير : ١ ص ٧٠ .

(٣) هي بنت أبي بكر الصديق ، من قريش ، صحابية ، من الفضليات ، آخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، أم عبد الله بن الزبير ، سميت « ذات النطاقين » لأنها شدت نطاقها الطعام للرسول حين هاجر ، توفيت سنة (٧٣ هـ) .

(٤) راجع البيهقي شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٤ الفسطاطي : ٥ ص ٢٣٦ سنن

البيهقي : ٩ ص ١٢٩ .

(٥) وهذا وإن كان في شأن جواز التصدق على الأقارب غير المسلمين إلا أنه يستدل به في الجملة على ما نحن بصدده وهو جواز استمرار العلاقات المالية مع الحريين .

عمود عند كل عاقل وفي كل دين ، والإهداء إلى الناس من مكارم الأخلاق .
قال عليه السلام : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، وجواز الوصية للحربي
جائز قياساً على جواز الهبة له ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي والحنابلة وقد
أخذ بذلك قانون الأحوال الشخصية في مصر ^(١) .

ويجمع هذه المعاني قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في
الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم » ، إن الله يحب
المقسطين ^(٢) . قال أهل التأويل : هذه الآية تدل على جواز البر بين
المشركين والمسلمين وإن كانت الموالاة منقطعة ^(٣) .

من كل ما سبق يظهر أن العلاقات التجارية تظل مستمرة ^(٤) مع
غير المسلمين ، حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة بينهم وبين غيرهم ، إلا
أنه إذا أدى التصدير إلى إضرار بالمسلمين ، أو خيف أن يضيق الحال
عليهم ، فللعلماء المسلم أن يمنع ذلك ، قال الحنفية : ولو أفتى مفت
بما هو القياس — أي في منع التجارة مع الحربيين — لم يعد أن
يكون صواباً ^(٥) .

وفي هذا متسع أمام الحكومة الإسلامية إذا رأت ميابها قطع العلاقات

(١) ويرى الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية أنه لا تجوز الوصية للحربي من مسلم أو ذمي لأن
التبرع بتمليك المال لهم إغارة على محاربتنا (راجع الوصايا في الفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام
مذكور : ص ٣٣٥ — ٣٣٦) .

(٢) المتحنة : ٨

(٣) تفسير الرازي : ٨ ص ١٣٩ .

(٤) راجع في ذلك فتح القدير : ٤ ص ٣٥١ حاشية الدسوقي على الدردير : ٢ ص ١٨٥
كشف القناع : ٣ ص ٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٥) مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥ .

التجارية مع العدو أثناء الحرب . وبذلك يقترب التشريع الإسلامي من أحكام القانون الدولي .

المطلب الثاني — الضرائب المفروضة على الواردات (المشور):

لكل دولة بما لها من حق السيادة (١) على إقليمها ، وعلى الأشخاص الذين يوجدون على أرضها ، أن تفرض عليهم ما تحتاجه من أعباء مالية ، ضرورة مشاركة الشعب في تحمل مسؤولية الدولة (٢).

والإسلام لم يشذ عن هذه القاعدة ، فقد فرض على المسلمين ضرائب مختلفة هي العشر أو لصف العشر أو الخمس أو نحو ذلك ، وعلى الذميين باعتبارهم من الرعايا الإسلاميين ضريبة شخصية هي الجزية ، وفرض على الحريين — بسبب الحرابة — الذين يعمرون بتجارهم في الحدود الإسلامية ، أو يدخلون بتجارهم إلى البلاد الإسلامية ضرائب معينة . وقد عرفت الضرائب المفروضة على الحريين باسم المشور أو المكوس (٣) وهي المسماة اليوم بالرسوم الجمركية (٤) .

(١) نظرية السيادة إحدى نظريات ثلاث في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب ، وهناك النظرية التعاقدية أو الاتفاقية وهي نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو التي تفرض بموجبها الضرائب باسم التضامن الاجتماعي للنهوض بعبء الاتفاق ، والنظرية الاخلاقية أو الادبية ونحن نفضل نظرية السيادة فان للدولة سيادة إقليمية على القدرات الأجنبية ، فكل أملاكهم ونشاطهم الاقتصادي واقع في سلطان الدولة (راجع البرتش في الكتاب البريطاني السابع سنة ١٩٥٢ : ص ١٤٥ وما بعدها) .

(٢) راجع العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ٥ .

(٣) الحراج لابن آدم : ص ٢٥ ، ٤٨ .

(٤) وأول من وضع المشور في الإسلام هو عمر بن الخطاب فكان أول من مصر الحريين . روى عمر أنه بعث إلى بن مالك رضي الله عنه مصدقا في المشور فقال أنس : يا أمير =

والذي يهمنا هو أن نبحت كيف وضعت هذه المشور في الإسلام وما أثر الحرب فيها باعتبارها قيوداً على العلاقات التجارية مع العدو ؟ يتبين ذلك من التعرض لبعض النواحي الهامة في شأن المشور فيظهر من خلال البحث أثر الحرب في كل ناحية منها .

والذي ينبغي التنبيه إليه أن الفقهاء المسلمين لم يفرقوا بين كلتي الحربي والحارب ، وذلك لأنه كان المألوف في الحروب القديمة أن الحرب هي كفاح بين شعبي الدولتين لا بين قوات الدولتين فقط^(١) . فيكون هناك إذن ترادف بين الحربي والحارب ، وقد قلنا سابقاً : إن الحربي هو من ليس بيننا وبينه عهد ، فتكون الحالة حينئذ حالة عداوة . وعندئذ فيكون كلام الفقهاء عن الحربي منطبقاً اليوم على الحارب بسبب تنظيم الجيوش المقاتلة والفصل في المعاملة بينها وبين المدنيين . وبذلك يظهر أثر الحرب (أو الحاربة بتعبير الفقهاء) في الضرائب المقيدة لعلاقتنا مع الأعداء فيما سننتعرض له من تفصيل الكلام عن المشور .

= المؤمنين ، قلدي في المكس في مملك فقال له عمر رضي الله عنه ، قد قلديك ما قلدي رسول الله صلى الله عليه وسلم . قلدي أمور المقر ، وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر كله . (انظر المخني : ٨ ص ٥١٨) .

قال الشعبي فيما روى البيهقي : أول من وضع العشر في الاسلام عمر (منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، الاموال : ص ٥٣٤) .

ونجد هذه الضريبة مفروضة لدى المسيحيين فقد كان رجال البابا في أول نشأة زعامته الدينية ينتهزون الفرصة لتوكيد سلطانه الزمني ، فيفرضون ضريبة المشور لصالح الكنيسة ويقررون العقوبة على الخالف لتعاليمها لا فارق في ذلك بين الأمير ورعيته ، ويحرمون من عطفت الكنيسة من لا يرون في تصرفاته ما يتفق مع سياستهم . (انظر العلاقات السياسية الدولية ، للدكتور العمري : ص ١٣٩) .

(١) راجع قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنيبة : ص ٢٨٣ .

(١) الحكم الشرعي لضريبة العشور :

اختلف الفقهاء في تأصيل فرض العشور على الحريرين . هل توضع أصالة أم معاملة بالمثل ؟ .

فقال المالكية والحنابلة وبعض أصحاب الشافعي : يؤخذ من الحريرين العشر مطلقاً ، سواء أكانوا يأخذونه من تجارتنا عند دخولهم دار الحرب أم لا ، وسواء أشرط عليهم أم لا (١) . وهذا الرأي يتفق مع نظرية السيادة السابق ذكرها في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب .

وقال الشافعي : إن شرط على الحربي الشر حال أخذه أخذ وإلا فلا (٢) فإن أصبح أخذ الضريبة عرفاً مطرداً كما هو الشأن اليوم فينزل العرف منزلة الشرط كما هو وجه عند الشافعية . وعبارة أصحاب الشافعي (٣) : وإن أراد الحربي الدخول لتجارة ليس فيها كبير حاجة للمسلمين لم يؤذن له إلا بما لا يؤخذ من تجارته ، أو إلا بشرط أخذ شيء منها . فإن دخل الحربي دار الإسلام ولم يشرط عليه في دخوله مال لم يؤخذ منه شيء ، ولكن

(١) المرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، المقدمات المهدات : ١ ص ١٨٤ ، الفوائين الفقية : ص ١٥٥ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٦٩ ، الاقتاع : ق ١٠٥ ، المغني : ٨ ص ٥٢١ ، المذهب : ٢ ص ٢٥٩ ، الميزان للشعراني : ٢ ص ١٨٥ ، الايضاح والتبيين : ق ٥ من باب الجهاد .

(٢) الأم : ٤ ص ١٢٥ .

(٣) انظر الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، الوجيز ٢ ص ٢٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، حاشية العرواني على الصفحة : ٨ ص ٧٧ .

لا يترك ذلك بدون شرط . وبهذا اقترب الشافعية من المذهب الأول .
ومذهب الشافعي يتفق مع النظرية التناقضية في تبرير حق الدولة في فرض
الضرائب على الأجانب .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : تؤخذ العشور من الحرابين على أساس
المجازاة والمعاملة بالمثل ، وذلك في أصل وضع العشور وفي مقدارها ، حتى إنهم
إن لم يأخذوا شيئاً أصلاً من تجار المسلمين فلا تأخذ منهم شيئاً^(١) . وهذا
ما يعرف حديثاً برفع الحواجز الجمركية بين البلدين .

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتي :

(١) روى أحمد وأبو داود والبيهقي . قال النبي ﷺ : « ليس على
المسلمين عشور ، إنما العشور على اليهود والنصارى »^(٢) . فهذا دليل في
الجملة في رأي أصحاب هذا المذهب ، يدل على أن العشور أمر مقرر أصالة
على غير المسلمين ، ونحن يمكننا أن نفهم من الحديث أن وضع العشور كان بناء
على المعاملة بالمثل .

(٢) روى إبراهيم بن مهاجر^(٣) عن زياد بن حدير^(٤) قال : استعملني

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ . الخراج : ص ١٣٥ ، حاشية ابن عابدين :
٢ ص ٤٣ ، المنتزعة المختار : ١ ص ٥٧٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٣ ، شرح النيل :
١٠ ص ٤١٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٩ ، سنن البيهقي ، ٩ ص ١٩٩ ، نيل
الأوطار : ٨ ص ٦١ .

(٣) هو إبراهيم بن المهاجر بن جابر البجلي من أنفسهم ، كان أبوه من كتاب الججاج بن
يوسف ، وكان إبراهيم ثقة .

(٤) هو زياد بن حدير الأسدي أحد بني مالك بن ثعلبة ، روى عن عمر ومولي
وطلحة بن عبيد الله وكان له عقب بالكوفة ، من ولده أبو حوالة القاري إمام مسجد
الجماعة بالكوفة .

عمر على العشر ، فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب العشر ، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر ، ومن تجار المسلمين ربع العشر^(١). قال ابن قدامة : فأخذ عمر من تجار الحريين واشتر ذلك فيما بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده والائمة بعده في كل عصر من غير تكبر ، فأى إجماع أقوى من هذا ؟ ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم ولا يثبت ذلك بالتخمين من غير نقل . ولأن مطلق الأمر يحمل على المهود في الشرع ، وقد استمر أخذ العشر منهم في زمن الخلفاء الراشدين فيجب أخذه . أما سؤال عمر عما يأخذون منا : فإنما كان لأنهم سألوه عن كيفية الأخذ ومقداره . ثم استمر الأخذ من غير سؤال ، ولو تقيد أخذنا منهم بأخذهم منا لوجب أن يسأل عنه في كل وقت^(٢) .

واستدل الشافعية :

أولاً — بأن الأصل في الأمان أن يكون على غير عوض ، فإذا خرجنا عن هذا الأصل للدليل دل عليه كفعل عمر رضي الله عنه ، فلا يثبت ذلك إلا بشرط .

ثانياً — إن الأمان من غير شرط المال لا يستحق به مال كالهبة^(٣) ، ذلك لأن المعروف في الشرع أنه لا شيء على غير المسلمين إلا الجزية أي إذا استوطنوا في بلاد الإسلام ، فلا يلزمهم شيء إلا ما صولحوا عليه ، وإن لم يصالحوا فلا شيء عليهم .

(١) الاموال : ص ٥٣٣ .

(٢) المفتي : ٨ ص ٥٢٢ .

(٣) المذهب : ٢ ص ٢٥٩ .

وأدلة الخفنية هي :

(١) كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب : أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال : فكتب إليه عمر ، خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين^(١) .

(٢) عن عمرو بن شعيب^(٢) أن أهل منبج - قوم من أهل الحرب - وراء البحر كتبوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه : دعنا ندخل أرضك تجاراً وتمشروا ، قال : فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك ، فأشاروا عليه به ، فكانوا أول من عشر من أهل الحرب^(٣) .

(٣) عن أبي مجلز^(٤) قال : قالوا لعمر : كيف تأخذ من أهل الحرب إذا قدموا علينا ؟ قال : كيف يأخذون منكم إذا دخلتم إليهم ؟ قالوا : العشر ، قال : فكذلك خذوا منهم^(٥) . فهذا هو ضابط المعاملة بالمثل .

(٤) وعن زياد بن حدير قال : كنا لا نعشر مسلماً ولا معاهداً . قال : من كنتم تعشرون ؟ قال : كفار أهل الحرب فنأخذ منهم كما يأخذون منا^(٦) .

(١) شرح السيرة الكبرى : ٤ ص ٢٨٤ .

(٢) هو عمرو بن شعيب السهمي القرشي ، أبو إبراهيم ، من رجال الحديث ، كان يسكن مكة وتوفي بالطائف سنة (١١٨ هـ) .

(٣) الحراج : ص ١٣٥ .

(٤) هو أبو مجلز السدوسي اسمه لاحق بن حديد البصري وكان ثقة ، وله أحاديث توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز قبل وفاة الحسن البصري (راجع تهذيب التهذيب لابن حجر : ١٢ ص ٢٢٢ ، والطبقات لابن سعد : ٧ ص ١٥٢) .

(٥) أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٦٩ .

(٦) المرجع السابق .

ونحن نرى أن الخلاف بين هذه المذاهب يرجع إلى مذهبيين : لمذهب الشافعي يقترب من المذهب الاول ، فيصبح مذهب الجمهور أنه يؤخذ الشر من كل تاجر داخل إلى دار الاسلام . ويقابله مذهب الحنفية الذي يجعل مدار ذلك على المعاملة بالمثل . وفي رأينا أن هذا الخلاف لفظي ، لأن مذهب الحنفية راجع إلى أصل مشروعية وضع الشر . وهذا ما كان حاسلاً بالفعل بدليل ماروي من آثار كثيرة عن عمر في هذا الموضوع . فالحنفية نظروا إلى ذلك وهو صحيح .

ومذهب الجمهور راجع إلى ما أصبح مقررأ في العادة بين المسلمين وغيرهم ، وهو المعروف إلى الآن بين الدول . فنظر الجمهور إلى ذلك ونظرتهم صحيحة أيضاً .

وفي مجال المقارنة : نجد أنه من المسلم به أن لكل دولة أن تفرض رسوماً جركية عند اجتياز البضائع الأجنبية لحدودها ، وفقاً لما تراه من المصلحة في تشجيع دخول البضائع الأجنبية إلى بلادها أو تقييد ذلك ، أو حماية مصالح رعايا الدولة في الخارج ، حتى إنه أصبحت حصيللة هذه الرسوم تكون جزءاً كبيراً من ميزانية الدول .

والملاحظ أن القانون الدولي يأخذ بكلتا فكرتي الجمهور والحنفية في الفقه الإسلامي ، فإن أمر تقرير الرسوم الجركية عائد لمطلق حرية الدولة وتقديرها ، وهو الأمر الحاصل فعلاً في وضع هذه الرسوم بين الدول الحديثة ، غير أنها تحاول أن تراعي في فرض تلك الرسوم مبدأ المعاملة بالمثل مع بقية الدول وتنظم ذلك عن طريق الاتفاقيات الجركية المعروفة . ومع ذلك فإن الدول تهتم بصفة أصيلة بحماية بضائهم ومنتجاتها المحلية من المنافسة الأجنبية ، فترفع قدر هذه الرسوم على ما يشابه منتجاتها وتخفضه على ما تحتاجه ، وتحاول أن تمنع ما يسمى بالازدواج الضريبي لرعاية

مصالح الافراد من مصدرين ومستوردين (١) . وهذا ما رأيناه مقررا في الاسلام من ترك الحرية الكاملة في ذلك لتقدير ولي الأمر (٢) .
ومن الملاحظ أن من آثار الحرب ارتفاع الرسوم الجمركية . وشبهه ذلك في الاسلام أن الحربي يفرض عليه المشر ، وأما الذمي فعليه نصف المشر كما سيتبين مفصلاً في بحث مقدار الضريبة .

(٢) سعر الضريبة أو مقدار الضريبة :

اختلف الفقهاء في مقدار ضريبة المشور بناء على اختلافهم في الحكم الشرعي لهذه الضريبة . فقال جمهور الشافعية : يجوز أخذ المشر أو أكثر منه أو دونه بحسب اجتهاد الامام فيما يشترطه على التجار الداخلين إلينا (٣) .
وقريب من ذلك مذهب المالكية فانهم قالوا : يؤخذ المشر من التجار الحربيين إذا كان دخولهم بأمان ولم يشترط عليهم أكثر من المشر ، فإن شرط عليهم أكثر من المشر عند دخولهم أخذ منهم (٤) . وعند الشيعي المدوي من المالكية : لا يؤخذ على حمل الطعام الى الحرمين وما والاها أكثر من نصف المشر وذلك للاغراء بتكثير حملة إلى هذه البقاع مع شدة حاجة أهلها .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : يؤخذ من تجار أهل الحرب مقدار ما يأخذون من تجار المسلمين . فإت التبس المقدار وجب الاقتصار على

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حافظ فام : ص ٣٣٦ .

(٢) انظر الميزان لشمرواني : ٢ ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) الحاوي الصغير : ق ٤٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ ، مفني المحتاج : ٢ ص ٢٥٩ .

(٤) الفرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٣٦ ب ، لباب الباب : ص ٧٣ .

المشر ، أي أن العبرة في تقدير هذه الضريبة هو المعاملة بالمثل ، فإن علم أنهم لا يأخذون شيئاً أصلاً ، فلا نأخذ منهم شيئاً ليستمروا في ذلك ، ولأن المسلمين أحق بالمكافأة ، وإن علم أنهم يأخذون الكل فإننا لا نأخذ الكل ، بل نترك للتاجر ما ييلفه مأمناً لإبقاء الأمان ، لأن أخذ الكل ظلم ولا متابعة في الظلم^(١) .

ولمنا أن نجد تشابهاً بين الشافعية والحنفية . فإن اجتهد ولي الأمر عند الشافعية مبني على ضوابط منها مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل .

وقال الحنابلة : يؤخذ المشر من كل حربي تاجر^(٢) .

وقد اتفق الفقهاء على إعفاء الحربي الذي دخل دار الإسلام رسولاً كما مر معنا في امتيازات الممثلين الدبلوماسيين^(٣) . وقال الحنابلة والشافعية : يعفى التاجر الحربي من دفع هذه الرسوم إذا كان يحمل تجارة ، للناس إليها حاجة أو ضرورة لما في ذلك من نفع المسلمين^(٤) . ويدخل هذا تحت مبدأ حق الإمام في أن يتصرف في ضوء السياسة الشرعية بما يراه من مصلحة المسلمين . وذلك يعتبر أصلاً في إعفاء ما يراه من الرسوم الجركية في الوقت الحاضر بحسب تقديره^(٥) . قال الماوردي : وإذا رأى الإمام

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٢ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٤ وما بعدها ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ، المتزح المختار ١ ص ٥٧٩ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٢) أحكام أهل الذمة : ص ١٦٦ ، النفي : ٨ ص ٥٢٢ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٥٢ . السياسة الشرعية لصديق خان : ص ١٠٤ .

(٣) وراجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب .

(٤) أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب من باب الجهاد ، الاقتناع : ٢ ق ٣٤٨ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، النفي : ٨ ص ٥٢٢ .

(٥) راجع السياسة الشرعية والفقهاء الاسلامي ، للشيخ الدكتور عبد الرحمن تاج : ٤٠ وما بعدها .

أن يسقط عن أهل الحرب تشيير أموالهم بمحادث اقتضاه نظراً لجذب أو قحط أو خلوف من قوة تجددت لهم جاز إسقاطه عنهم^(١).

الأدلة :

استدل الشافعية بفعل عمر رضي الله عنه . فقد روى مالك عن سالم^(٢) بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : « كان عمر يأخذ من النبط من الزيت والحنطة نصف المشر لكي يكثر الحمل إلى المدينة ، وبأخذ من القطنية^(٣) المشر^(٤) » . فالمشر ثبت باجتهاد عمر وموافقة الصحابة من المهاجرين والأنصار . وما أخذ باجتهاد الإمام فيكون تقديره راجعاً إليه . وفعل عمر وإن لم يكن حجة لكنه قد عمل الناس به قاطبة كما هو واضح فهو إجماع سكوتي^(٥) ، والإجماع السكوتي حجة إذا تكرر العمل من الصحابة على مقتضاه^(٦) . قال ابن قدامة : وهذا الأثر يدل على أنه يخفف عنه إذا رأى المصلحة فيه ، وله الترك أيضاً إذا رأى المصلحة^(٧) .

واستدل الحنفية ومن وافقهم بما كتب عمر لما شره أبي موسى الأشعري : « خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين » وقد سبق ذكر الأثر بكامله .

(١) الحاوي الكبير : ١٩ ق ١٩٩ .

(٢) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي المدوني ، أحد فقهاء المدينة السبعة ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم . توفي في المدينة سنة (١٠٦ هـ) .

(٣) القطنية : الثياب والحبوب كما في القاموس .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ ، الأموال : ص ٥٣٣ .

(٥) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

(٦) شرح الاسنوي : ٣ ص ١٧ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٢٤١

المدخل للغة الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٢٣٧ .

(٧) الفني : ٨ ص ٥٢٢ .

وأما المالكية والحنابلة : فقد استندوا لما روينا - فيما أخرجه البيهقي - عن زياد بن حدير قال : استعملني عمر بن الخطاب على العشور فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب المشر ، ومن تجار أهل الذمة نصف المشر ومن تجار المسلمين ربع المشر^(١) : وأصرح من ذلك ما روي أن عمر كان يأخذ من أهل الحرب المشر تاماً ، لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادم . روى محمد بن سيرين^(٢) أن أنس بن مالك قال له : أبشك على ما بعثني عليه عمر فقال : لا أعمل لك عملاً حتى تكتب لي عهد عمر الذي كان عهد إليك فكتب لي أن تأخذ من أموال المسلمين ربع المشر ، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا للتجارة نصف المشر ، ومن أموال أهل الحرب المشر^(٣) . فالتأبث من فعل عمر هو أخذ المشر ، وعمر مستند في ذلك إلى فعل النبي ﷺ كما سبق أن روينا . فهذا هو الأصل المقرر في الشرع فلا يزداد عليه .

وفي رأينا أن هذا المذهب قائم على مجرد النظرة إلى ظاهر صنيع عمر ، دون تعمق في أصل مشروعية وضع العشور ، حيث إن ذلك كان مبنياً على أساس معاملة الحريين بنظير فعلهم .

لهذا فالتأويل إلى الأخذ بمذهب الحنفية ومن معهم أو قاربهم كالشافعية . فتقوم الدولة بتقدير رسوم المرور بمطلق إرادتها على أساس مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل والظروف الاقتصادية وحماية المنتجات المحلية . وما دام هذا هو

(١) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦١ .

(٢) هو محمد بن سيرين البصري ، الانصاري بالولاء ، إمام وقته في عسوم الدين بالبصرة تابعي من أعلام الكتاب ، توفي سنة ١١٠ هـ .

(٣) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

المضار فمن الجائز تغيير التعرفة الجركية في الإسلام بين آن وآخر صموذاً وهبوطاً . وهذا هو المعروف بين الدول ، فإن الاقتصاديين يستبرون الرسوم الجركية سلاحاً حساباً مرناً في يد الحكومات (١) .
بقي أن نعرف ما هي الحكة في الإسلام من أخذ هذا المقدار من التجار الحريين .

الحكة في ذلك واضحة وهي أن مال التجار في حماية ولي الامر ورعايته لأن أمن الطريق بالإمام ، فصار هذا المال آمناً برعايته ، فضلاً عن المعاملة بالمثل وارتفاع التاجر بمرافق البلاد (٢) .

(٣) نوع الضريبة :

يرى الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية والإباضية أن العشر يؤخذ عيناً من التجارة الواردة ، فإن كان متاعاً أخذ عشرة ، وإن كان نقداً أخذ عشر المبلغ (٣) . ولكن ينفرد المالكية بالنسبة للمال المستصحب عيناً فيرون أن العشر إنما يؤخذ مما يشتري به .

ويرى الشافعية أن الأصل في العشور أن تكون عينية من نفس المتاع وتؤخذ فوراً بدليل فعل عمر السابق ، فإن شرط أن تؤخذ من ثمن التجارة أمهلوا إلى البيع . فإن كسدت التجارة ولم تبع لم يؤخذ منها شيء لأنه لم يحصل الثمن (٤) .

(١) العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور ذكي شافعي : ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) راجع لباب الباب : ص ٧٣ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ب .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، الحراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، لابن آدم :

ص ٤٥ ، ٤٨ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب الباب : ص ٧٣ ، الاموال : ص ٥٣٦

المفني : ٨ ص ٥١٩ وما بعدها ، البحر الرخا : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ٤ ص ٢٨٦ .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، مفني المحتاج : ٤ ص

٢٤٧ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

وفي رأينا أن نوع ضريبة العشور وأخذها عينية أو نقدية .. الاسر في

= فاذا سر الحربي بالخر والخنزير في حدود المسلمين فأبو يوسف والثابتية والزبدية يقولون : يقوم عليه ثم يؤخذ منه العشر (الام : ٤ ص ١٢٥ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، البحر الرضائي : ٢ ص ٢٢٣) . ويرى أبو حنيفة وعمد أنه يؤخذ نصف العشر من قيمة الخمر إذا كانت للتجارة ، ولا يؤخذ من خنزيره مطلقاً أي سواء سر بالخنزير وحده أو مع الخمر لان الخنزير من ذوات القيم عندهم فأخذ قيمته كأخذ عينه . والخمر مثلي فأخذ قيمتها لا يكون كأخذها ، لان المسلم ممنوع من تملك الخمر ، فاذا أخذ القيمة فقد أضر عن الخمر فيجوز . ثم إنه ليس الخنزير مالاً لنا في الإقتداء بخلاف الخمر ، كان مالاً لنا في الإقتداء حين كان عصيراً وبصير مالاً في الانتهاء . وإذا كان كذلك كانت حرمة الخمر أخف فجاز أن يؤخذ العشر من الخمر ولا يؤخذ من الخنزير (انظر شرح السيرة الكبير : ٤ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، مجمع الانهر : ١ ص ١٧٣) ، وقال أبو يوسف : إن سر بالخمر والخنزير مما يعسرهما العاشر كأنه جعل الخنزير تابعاً ، وعشر الخمر دون الخنزير إن سر بهما على الافراد . وقال زفر : لا يسر الخمر ولا الخنازير . وذهب في ذلك إلى أن الخمر ليس بمال في حق المسلم والعاشر مسلم فصار كأنه سر عليه بما ليس بمال وكما إذا سر بخنزير . (راجع شرح السيرة الكبير ومجمع الانهر : المرجعين السابقين) .

ونحن نرى أن هذه تفرقة تحكيمة فان التحريم في الشرع منسب على أصل ثمن الخمر والخنزير بدون تفرقة في حق المسلم ، ورسوم المرور يتقاضاها ولا الامور من التجار بمعنى آخر ، بصرف النظر عن حرمة التجارة وحلها في ذاتها ، وإنما لا تتفادها بمرافق البلاد وحمايتها من الاعتداء عليها . والاصل المقرر عند الفقهاء أنه اذا كان في الشيء أكثر من منفعة واحدة وحرمة واحدة من تلك المنافع فانه ليس يلزم أن يحرم منه سائر المنافع ، ولا سيما إذا كانت الحاجة إلى المنفعة غير المحرمة كالحاجة إلى المحرمة . (مداة المحتد : ٢ ص ١٢٦) .

وعند الحنابلة روايتان في تعبير الخمر والخنزير ، فقال أحمد في موضع : قال سر : « ولوم يعمرها لا يكون إلا على الآخذ منها » ، يعني من ثمنها . وفي رواية « ولوم يسم الخمر والخنزير يعمرها » قال أبو عبيد : ومعنى قول سر رضي الله عنه : « ولوم يعمرها » وخذوا أتم من الثمن « أن المسلمين كانوا يأخذون الخمر والخنزير من جزية رؤوسهم وخراج أراضيهم ، يبيعونها ، ثم يتولى المسلمون بيعها فهذا الذي أنكره بلال ونهى عنه سر ، ثم رخص لهم أن يأخذوا ذلك من أغنيائها ، إذا كان من أهل الذمة ولا تكون مالاً للمسلمين . (الأموال : ص ٥٠ =

ذلك متروك للعرف بحسب كل زمان وعصر . وهو عرف صحيح إذ لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال^(١) .

== وما بعدها) . وذكر القاضي أبو يلى أن أحمد بن علي أنه لا يؤخذ منها شيء . (راجع المفتي : ٨ ص ٥٢٠ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٤) . وبذلك قال الامام زفر من الحنفية لأن الخمر والخنزير ليسا بهال في حق المسلم ، والمساشر مسلم كأنه ضار عليه بما ليس بهال . (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٧ . مجمع الانهر : ١ ص ١٧٣) .

والذي أراه أن تؤخذ العشور من قيمة الخمر والخنازير التي تمر ببلاد الاسلام إلى بلاد غيرهم . وذلك لامتناعها مالا عند أصحابها ، ولأنه يجوز أخذ الجزية من أثمان الخمر والخنازير عند العلماء احتجاجاً بقول عمر السابق « ولوم يبعها » . ولأنها من أموالهم التي همهم على اقتنائها والتصرف فيها ، فجاز أخذ أثمانها منهم كأثمان ثيابهم . (المفتي : ٨ ص ٥٢١ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٢) . وهكذا فإن رسوم المرور تؤخذ أيضاً من أثمان الخمر والخنازير إذا سمح باستيرادها للذميين كما جوز ذلك المالكية (الفرح الصغير : ١ ص ٣١٦) . فإن خيف من ذلك انتشار الفساد بين المسلمين منعها الإمام سداً للذرائع (انظر المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٦٧ وما بعدها ، تاريخ التفسير الاسلامي ومصادره : ص ٢٦٨) . وهذا حق مقرر للدولة في العصر الحديث ، فإن لها أن تراقب الواردات إلى بلادها ، وأن تضع لها القيود الكافية لحماية الإيرادات ولرعاية الآداب العامة (العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٧٦ السياسة العربية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٥٥) .

(١) العرف الصحيح أصل من أصول الفقه يؤخذ به ما لم يوجد نص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ، ولذلك يقول الفقهاء والأصوليون : إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي أو ثابت بالنص ، والمادة محكمة ، والثابت عرفاً مشروط بشروط أي يجب العمل به كما يجب العمل بالشرط ، ومن القواعد المشهورة عندهم أيضاً أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . (انظر الاشياء والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٢٦ ، للسيوطي : ص ٥٠ - ٥٣ شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩١ ، مذكرات أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد الزنزان : ص ٢٤ من الأدلة المختلف فيها ، شرح السير الكبير : ١ ص ١١٥ . تاريخ التفسير الاسلامي ومصادره : ص ٢٤٤ . المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٤٥ وما بعدها) .

والعرف الذي كان زمن الاجتهاد الفقهي هو أخذ العشور إما من عين المال أو من قيمته دون أن يؤخذ من عينه شيء ، وذلك بدليل ما روي عن زياد بن حدير قال : كنت مع جدي زياد بن حدير على العشور ، فر نصراني بفرس قومه عشرين ألفا ، فقال : إن شئت أعطيتك ألفين وأخذت الفرس ، وإن شئت أعطيتك ثمانية عشر ألفا^(١) . بدلنا هذا الاثر على أن الواجب هو عشر القيمة لا عشر نفس المال المورور به ، وإلا لوجب أن تملك جهة بيت المال عشر نفس الفرس بالشيوع كما يملك أي شخص عشر عين بالشيوع ، بسبب من أسباب الملكية ، ولكن بما أن الذي حصل هو تقويم الفرس ، ثم تخير المالك بالصفة الموضحة ، علم أن الواجب هو عشر القيمة ، لا عشر ذات المال^(٢) .

(٤) وعاء الضريبة^(٣)

اتفق الفقهاء المسلمون على أن ضريبة العشور تؤخذ من كل مال للتجارة ، فيما عدا ما استثنى عند الخنابلة والشافعية من إعفاء التجارات التي للمسلمين إليها حاجة ، أو التي أعفاها الاجنبي من الرسوم كالص على ذلك الخفية ، أو الحجر والخنازير وكل ما هو مستفكر في الإسلام^(٤) .

(١) الخراج لأبي يوسف : ص ١٣٥ ، لابن آدم : ص ٧٠ ، الأموال : ص ٥٣٤ .

(٢) راجع الملاقة الدولية في الحروب الاسلامية لاستاذنا الشيخ هلي قراة :

ص ١٣٦ .

(٣) استعرنا هذا الاصلاح من كتب الاقتصاد لتحديد نوع التجارة التي تؤخذ عنها العشور أي المصدر الذي تستقى منه الضريبة (انظر تشريع الضرائب للدكتور حلمي سراد ، الطبعة الاولى : ص ٨٠ ، ١٦٧ ، ٢٠٤) .

(٤) وانظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، الخراج : ص ١٣٢ ، الشرح

الصغير : ١ ص ٤٠٦ ، الفوائن الفقهية : ص ١٥٥ ، الأم : ٤ ص ١٢٥ مغني

المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٢ ، البحر

الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

يفهم من هذا أنه لا تؤخذ العشور كما هو العرف الحاضر من الاموال التي لا تكون مخصصة للتجارة كالهدايا والأمتعة المخصصة للانتفاع الشخصي ، أو ما قد يكون هنالك من إعانات لبعض المواطنين في دار الإسلام مثل الاعانات التي تقدمها هيئة الأمم لإغاثة اللاجئين الفلسطينيين في البلاد العربية^(١) .

كذلك الامر في القانون الدولي تعتبر التعريفات الجمركية مخصصة بالتجارة الخارجية ، غير أنه يوضع عادة حد أدنى للاعفاء من الرسوم الجمركية بالنسبة للهدايا حتى لا تتخذ ذريعة إلى التهرب من دفع هذه الرسوم . وهذا تصرف حسن يخضع للقانون الإداري في داخل كل دولة .

(٥) مربوط الضريبة أو نصاب الضريبة :

اختلف فقهاؤنا في أول مربوط ضريبة العشور .

فقال الحنفية والحنابلة والزيدية والإباضية : إن لضريبة العشور نصاباً كالزكاة إلا أن الحنفية والزيدية والإباضية قالوا : نصاب العشور هو نصاب مال المسلم أي ما يبلغ قيمته مائتي درهم فضة أو عشرين ديناراً ذهباً . وقال الحنابلة : إن النصاب هو مائة درهم فضة أو عشرة دنانير ذهباً^(٢) .

وقال المالكية والشافعية وأهل الحجاز وابن حامد من الحنابلة^(٣) : ليس

(١) الملاحظات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٨٢ ، حافظ غانم : ص ٣٣٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ ، الخراج : ص ١٣٥ السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ . المغني : ٨ ص ٥١٩ ، ٥٢٣ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٥١ ، الانتاع : ١٠٥ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي ، أبو عبد الله إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم عاش طويلاً ، توفي سنة (٤٠٣ هـ) .

لضريبة العشور نصاب معين وإنما تؤخذ من المال قل أو كثر^(١) .
احتج الاولون أولاً بأن العشور وجبت بالشرع فاعتبر لها نصاب
كزكاة الزرع والثمر ، ثم إنها حق يتقدر بالحوث ، فاعتبر لها نصاب
كالزكاة ، أي أنهم شبهوا العشور بالصدقات .

ثانياً — بما كتب عمر لعائشه أن يأخذ من أهل الذمة نصف العشر
ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً . وليس فيما دون المائتين شيء ،
فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم وما زاد فيحسابه^(٢) .

وفي رواية : (بعث عمر مصداقاً^(٣) ، وأمره أن يأخذ من المسلمين من
كل أربعين درهماً درهماً ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهماً ،
ومن أهل الحرب من كل عشرة واحداً) ، وإنما يؤخذ ذلك من المسلم
إذا كان معه نصاب فكذلك من غيره^(٤) .

وقال الحنفية : رأينا عمر قد ضم أموال أهل الذمة — ومثلهم
الحريريون إلى أموال المسلمين في حق واحد^(٥) ، فلهذا حملنا تقدير أعشار

(١) الشرح الصغير ١ ص ٣١٥ ، بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٤ ،
الأم : ٤ ص ١٢٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٣ ،
المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الخراج : ص ١٣٥ .

(٣) المصدق : اسم جنس يشمل العاشر وهو الذي نصبه الامام ليأخذ الصدقة من
التاجر الذي يمر عليه بهال التجارة ، والساعي : وهو الذي يسمى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي
السوائم في أماكنها .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

(٥) وذلك في الأثر السابق عن عمر فيأرواه أبو عبيد والبيهقي وهو « يؤخذ من المسلمين
من كل أربعين درهماً درهماً ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهماً ، ومن لازمة له من
كل عشرة دراهم درهماً ، فإذا كانت الزكاة لا تؤخذ من المسلمين إلا إذا توافر نصاب معين ، فكذلك
مأذكر معها يتطلب نصيباً .

أموالهم على الزكاة إذا كان لا بدنى الزكاة حد محدود وهو المائتان من الدرام . أي أنهم استدلو بما يعرف في الأصول بدلالة الاقتران .

واستدل الحنابلة في تحديد النصاب بمائة درهم بما فسر به عمر بن عبد العزيز قول عمر بن الخطاب في كتابه إلى زريق بن حيان^(١) . « من بك من أهل الذمة فخذ مما يدرون في التجارات من كل عشرين ديناراً ديناراً ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ، فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منه شيئاً^(٢) » . قال أبو عبيد : فمشرة دنانير إنما هي معدولة بمائة درهم في الزكاة ، وهو عندنا تأويل حديث عمر ابن الخطاب مع تفسير عمر بن عبد العزيز ، ولا يوجد في هذا مفسر هو أعلم منه . وهو قول سفيان الثوري^(٣) .

واستدل الفريق الثاني :

أولاً — إن الذي يؤخذ من أهل الذمة وبالأولى من أهل الحرب ليس بزكاة ، فينظر فيه إلى مبلغها وإلى حدها ، إنما هو في بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم ، ألا ترى أنها تجب على النبي والفقير على قدر طاقتهم من غير أن يكون لا بدنى ما يملك أحدهم حدد معين . وعلى ذلك صولحوا^(٤) .

(١) انظر في تعيين « حيان » الإصابة في تمييز الصحابة : ١ ص ٣٦٣ وما بعدها ، المطبعة التجارية .

(٢) الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٦ .

(٣) الاموال : ص ٥٣٧ .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

فكذلك ما مر به من التجارات يؤخذ منها ما كانت من قليل أو كثير .

ثانياً — إن عمر قال في نفس الأثر الذي احتج به الفريق الأول :
خذ من كل عشرين درهماً درهماً ، ونوقش هذا الدليل بأن المراد بيان
القدر المأخوذ منه في كل قليل وكثير .

ثالثاً — إن المشرع حق على الحربي فوجب في قليل ماله وكثيره كنصيب
المالك في أرضه التي عامله عليها .

إزاء هذا الخلاف نرى أن الراجح هو مذهب الفريق الثاني ؛ لأن
الزكاة على تجارة المسلم ثابتة شرعاً بمقاديرها وأنصبتها بخلاف ضرائب العشور .
وعمدة الفريق الأول دلالة الاقتران ، وهي أضعف من أن يتعلق بها
إنسان ، فكثيراً ما يقترن في الشريعة المكروه بالحرام ، مثل « نهى النبي
ﷺ عن كل مسكر ومفتر » (رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة^(١))
ويقترن المباح بالواجب لما يترتب على ذلك من الفوائد مثل قوله تعالى :
« كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده » (٢) . فكان من الممكن
أن يقترن ما ليس له نصاب بماله نصاب معين في الشرع . والروايات عن
عمر من قول تابعي ، وقوله ليس حجة . ثم إن أخذ العشور من الحربي
لمنى يختلف عن أخذ الزكاة من المسلم .

(١) هي هند بنت سهيل المعروف بابي أمية (ويقال اسمه حذيفة ويعرف بزاد الراكب)
ابن المغيرة ، القرشي ، الخزومي ، من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم ، تزوجها في السنة
الرابعة للهجرة ، وكانت من أكمل النساء عقلاً وخلقاً روت من الأحاديث (٣٧٨) حديثاً
وتوفيت بالمدينة سنة (٦٢ هـ) .

(٢) الانعام : ١٤١ راجع أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٧٤٨ .

ينتج مما قدمناه أن ضريبة العشور تؤخذ عيناً من الأموال أي بصرف النظر عن ماليتها أو مراعاة النصاب فيها ، قال أبو عبيد : اتفق الفقهاء على أنه لا يصدق الحربي في شيء مما يدعي من دين عليه ينقص النصاب ، أو قوله : إن المال ليس له . ولكن يؤخذ منه على كل حال (١) . وتؤخذ العشور في رأينا من أي مال قل أو كثر . وعلى أساس ذلك يتمكن الإمام أن يكون في حرية لتحديد نصاب إن شاء أو تخفيضه أو رفعه بحسب ما يرى من تشجيع التجارة الخارجية أو إضعافها . وهذا يتفق مع ما عليه الوضع الدولي الحاضر حيث تؤخذ الرسوم الجمركية على التجارة الخارجية دون إعفاء شيء منها .

(٦) المدة التي تجزئ عنها الضريبة :

إذا أخذت ضريبة العشور من التاجر الحربي ، فهل يجوز أن تؤخذ في سنة واحدة عن شيء واحد مرة ثانية إذا مر التاجر على عاشر آخر؟ اتفق الفقهاء على أن ضريبة العشور عن نفس المال لا تؤخذ في السنة إلا مرة واحدة من الحربي ، فإذا عشر المال ثم مر به صاحبه على عاشر آخر لم يؤخذ عنه ضريبة أخرى مادام في دار الإسلام . فإذا انصرف إلى بلاده ثم عاد بماله ذلك أو بآل سواء أخذ منه العشر مرة أخرى لتجدد الأمان والحماية للمال . وهناك وجه عند الشافعية أنه يؤخذ في كل سنة مرة كأهل الذمة في الحجاز (٢) .

(١) الأموال : ص ٥٣٩ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ الفرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب الباب : ص ٧٣ ، الام : ٤ ص ١٢٥ ، ١٩٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ ، المغني : ٨ ص ٥٢٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ١٠٩ ، أحكام أهل الذمة : ١ ص ١٧٤ ، البحر الرقار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح التيسر : ١٠ ص ٤١٣ ، المنتزه المختار : ١ ص ٥٧٩ .

والحكمة في الاقتصار على أخذ الضريبة مرة واحدة في السنة واضحة، إذ لو أخذ منه كلما تردد في ديار الإسلام لأدى الى استئصال المال . وقد روى البيهقي عن زياد بن حدير أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين ، فأثنى عمر بن الخطاب فقال : يا أمير المؤمنين إن عاملك يأخذ مني الشر في السنة مرتين ، فقال عمر : ليس ذلك له ، إنما له في كل سنة مرة . ثم أثناه فقال : أنا الشيخ النصراني ، فقال عمر : وأنا الشيخ الحنيف ، قد كتبت لك في حاجتك ، ^(١) . والذين يمتدحون المشور كالزكاة يقولون : إن الشر حق يؤخذ من التجارة ، فلا يؤخذ أكثر من مرة في السنة كالزكاة ، وهذا وإن كان قياساً في المقادير أنكره البعض فقد أجازه الشافعي ^(٢) .

وأما أخذ الضريبة من الحربي كلما دخل دار الإسلام وتكرر الأمان فمرجه إلى حالة الدول وعدم وجود سلطة لدولة على رعايا الأخرى ، ويترب عليه : أن الشخص إذا عاد إلى بلاد الإسلام فيعود بأمان جديد فيعطى حكمه ، فتؤخذ منه الضريبة ، وإلا أدى ذلك إلى احتمال عدم تحصيلها ، فإذا فرضنا أن الحربي تؤخذ منه الضريبة مرة واحدة ولم يؤدها في هذه المرة ، ثم عاد إلى دار الحرب ومضى الحول فيفوت على المسلمين ما ألزمه من هذه الضريبة نظير الأمان والحماية التي استمتع بها في المرة الأولى .

وفي رأينا أن هذا الدليل ليس بشيء إذ أن الضريبة تؤخذ من الحربي أول ما يدخل ولا يترك لنهاية العام ، ويكتب لمن أخذ منه براءة أو حجة بأدائها لتكون وثيقة له ، حتى لا يطالب مرة أخرى قبل الحول . وعلى

(١) منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٠١ ، الاموال : ص ٣٨ .

(٢) شرح الإسوي : ٣ ص ٣٩ .

هذا فلا يخفى ضياع حق على المسلمين من جراء التحايل الساذج عليهم ، وهذا بناء على أن المستأمن لا يمكن من الإقامة في دار الإسلام أكثر من سنة .

وأما بالنسبة لقول بتجديد الحماية والأمان للمال ، فإنه يرد على ذلك بأن مقابل الحماية قد استوفي منه بدخوله في المرة الأولى ، فلا يقضى حق واحد من مال واحد مرتين ، ، وليس من شأن المدالة في الإسلام أن يمشر نفس المال الذي تكرر دخوله دار الإسلام في نفس المام ، ما دام يحمل صاحبه براءة أو وصلاً يثبت أنه قد دفع الرسوم المقررة . لهذا فلما نرى إعفاء مال الحربي من الرسوم إذا عاد به نفسه مرة أخرى إلى بلادنا مع مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل كما قال محمد بن الحسن . فلو أخذ الحريون رسماً على نفس المال لتاجر مسلم فلما تأخذ ذلك منهم ، فلماذا استمر المستأمن في دار الإسلام أكثر من سنة فيؤخذ على المال ضريبة بوصف آخر لا بوصف رسم حربي . ويلاحظ أن النظم الجركية الحديثة تقرر أخذ الرسوم كلما تكرر دخول التجارة إلى البلاد . وفي داخل البلد لا يتجدد أخذ رسوم على التجارة في السنة إلا بوصف آخر كبديل للارتفاع بمرافق البلاد مثلاً . وهذا هو رأي فقهاءنا .

هذا هو الحكم بالنسبة للحربي . أما الذي فقد قال فيه جمهور الفقهاء : إذا تاجر الذي في بلاد الإسلام إلى أفق من الآفاق في السنة مراراً لم يؤخذ منه العشر إلا مرة واحدة (١) . وقال المالكية : يؤخذ منه العشر

(١) راجع شرح السيد الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، مجمع الأنهر : ١ ص ١٧٢ ، الأم : ٤ ص ١٩٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٥ ، المغني : ٨ ص ٥١٨ ، أحكام أهل النمة : ١٧٣ ص .

كلما مر في السنة مراراً إلى أفق آخر ، لفضل عمر رضي الله عنه ولأن
الملة الانتفاع (١) .

فبناء على قول الجمهور يظهر هناك فرق بين الحربي والذمي بالنسبة للمدة
التي تجزى عنها الضريبة ، وذلك راجع إلى أثر الحرب في العلاقات
التجارية . وهناك فروق أخرى بين الحربي والذمي بسبب الحرب بينها
أثناء عرضنا لمختلف النواحي التي تتعلق بالشور ، منها أن الشافعية نصوا
على أن الذمي لا يؤخذ منه المشر وإن دخل الحجاز إلا إن شرط مع
الجزية ولا يمشي في غير الحجاز (٢) . وفي عصرنا الحاضر نرى أن
تؤخذ الرسوم الجمركية أثناء التنقل في بلاد الإسلام كما هو رأي الفقهاء
الآخرين كما عرفنا .

ومن الفروق أيضاً أن الفقهاء نصوا على أن الذمي إذا مر بالمشرك في
منور المسلمين فإنه يؤخذ منه نصف المشر . أما الحربي فيؤخذ منه المشر
كما مر معنا (٣) .

ومنها أن المالكية نصوا على أن الذمي يؤخذ منه عشر ثمن بضاعته

(١) باب الباب : ص ٧٣ ، الفرح الصغير : ١ ص ٤١٦ ، بداية المجتهد ، طبعة
صبيح : ١ ص ٣٢٤ .

(٢) انظر الأم : ٤ ص ١٢٤ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ .
قارن الانصاف : ص ٣٩٢ ، قال الماوردي في الاختصاص السلطانية : ص ٢٠١ : وأما أحبار
الاموال المتنقلة في دار الاسلام من بلد إلى بلد فحرمة لا يبيحها شرع ولا يسوغها اجتهاد ولا هي
من سياسات العدل ولا من قضايا النصفة .

(٣) انظر الخراج : ص ١٣٣ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٥ ، الفوائد الفقهية :
ص ١٥٤ ، الأم : ٤ ص ١٩٤ ، المغني : ٨ ص ٥١٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ،
المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٧ .

التي باعها . فإذا لم يبيع شيئاً لم يؤخذ منه شيء بخلاف الحربي يؤخذ منه عشر ما قدم به للتجارة باع أو لم يبيع (١) .

ومن تلك الفروق أن الفقهاء يقولون : إن الحربي يؤخذ منه العشر فيما تجروا فيه ، وإن كان عليه دين ، ولا يصدق في ادعائه شيئاً من ذلك ، حتى ولو أقام البيئنة على مدعاه عند القائلين بأن المشور وضمت أصالة على الحربيين ، وكذلك عند القائلين بأنها موضوعة على أساس المعاملة بالمثل باعتبارهم لا يصدقون تجارتنا في مثل هذا . فيفهم من ذلك أنهم إن صدقوا نامل تجارهم بنفس المعاملة . أما الذي فانه إذا مر بالمعاشرة وقال : « إن عليه ديناً يحيط بماله فلا يأخذ منه شيئاً بعد إقامة البيئنة على مدعاه عند الخبالة وأهل المراق (٢) .

وإذا تتبعنا فروقاً أخرى بين الذي والحربي نجد الكثير منها مما لا نكاد نجد تفسيراً لذلك إلا أن نقول : « إن للحرب أثراً ملحوظاً في العلاقات الاقتصادية بين المسلمين وغيرهم » . وذلك في وضع قيود على تلك العلاقات بتقرير المشور ، وفي تحديد وصف العشر بسبب الخرابة . فالوضع الخاص للحربي في هذه القيود ونحوها يعتبر من آثار الحرب .

وبالجملة : فإن المسلمين أرحم من غيرهم في هذه السبل حيث يقررون جواز استمرار المعاملات التجارية مع عدوهم أثناء الحرب إلا إذا رأى ولاية

(١) راجع الشرح الصغير : ١ ص ٤١٦ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب .

(٢) راجع أحكام أهل الذمة : ص ١٧٢ ، ١٧٤ ، المراج ليحيى بن آدم : ص ٦٩ ، شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، كشف القناع : ٣ ص ١٠٩ المفتي مع الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٠٢ .

الأمور قطع العلاقات سياسياً ، فيظهر للحرب حينئذ أثر في العلاقات التجارية فيها عدا ما أوردناه من قيود على تلك العلاقات حين استمرارها . أما الدول الحاضرة فإنها تسلك كل سبيل للتضييق والضغط الاقتصادي على عدوها ، فتتلقى منه حدودها ، وتفرض عليه حصاراً محكماً في البر والبحر وتحرم أي تعامل بين رعاياها ورعايا دولة العدو ، وتقضي الحرب على كل اتصال سلمي بين الدولتين المتحاربتين (١) .

فهل نجد نظاماً أرحم للأمم جميعاً من نظام الاسلام ؟ !



(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنبنة : ص ١٨٨ .

المبحث الثالث

أثر الحرب في أموال العدو

تمهيد في تاريخ الغنائم وتعريف الفبي والغنيمة :

الحرب منذ قديم الزمان غنم للمتصر وغرم على المهزم ، ولذا فإنه يتخلف غالباً عن انتصار أحد الطرفين أموال ينمها تموض له بمض ما خسره في سبيل الحرب .

وفي شأن غنائم بدر نزلت أول آية تخصص الرسول ﷺ بالتصرف فيها : وهي قوله تعالى « يسألونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين » (١) والنفل هنا هو الفبي . ثم بين الله تعالى هذا الإجمال في آية : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... » الآية (٢) . فجعل الخمس لمن ذكرت الآية ، والأربعة الآخرين الباقية للغانمين . وذكر البعض أن أول غنيمة خست هي غنيمة سرية عبد الله بن جحش (٣) . وقد كانت هذه السرية مرسله لاستطلاع حال قريش والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال .

(١) الأنفال : ١

(٢) الأنفال : ٤١

(٣) الفكر السامي لجبوي : ١ ص ٨٨ .

إلا أنه وإن أحلت الفتناء في الإسلام ونزل في شأنها تشريع تفصيلي، فلم يكن مقصد الجهاد هو الحصول على الاموال والاسلاب . وإنما كما قال الفقهاء : المقصود الاعظم من الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى ، والدب عن الملة ، والفتناء تابعة (١) ، أي أن الفتناء نتيجة فقط تترتب على الحرب ، ويشملها المسلمون بالإحراز ، فهي أمر واقع كجرد طريق لإضعاف العدو ومماقبتها وتمويض ما أنفق على القتال (٢) . فلم يكن المسلمون يوماً يهدفون في حروبهم إلى غرض دنيوي حقير ، أو يشنون حروباً اقتصادية للسيطرة على مناطق الثروة والنفوذ والاسواق الخارجية في العالم كما حصل في الحرب العالمية الاولى ، أو لتحقيق المطامع والاهواء المادية ، أو لتوسع في الملك ، أو لإشباع رغبة التفضيل المنصري ، كما هو هدف أغلب الحروب الحديثة ، قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا ففند الله مقامكم كثيرة » (٣) . فليس من شأن الإسلام أن يبرر الغاية بالوسيلة فيقر الاستعمار المقوت أو يحكم القوة لأغراض دنيوية أو يشجع على النهب والسلب والتدمير والاستغلال ، لتحريم ذلك بنص القرآن ، قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين » (٤) .

لا كما يدعي ذلك بعض الكتاب الغربيين والمستشرقين (٥) ، مستدلين

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٦ ، مجيبي المنهج : ٤ ص ٢٤٠ ، الأحكام السلطانية لماوردي : ص ٤١ .

(٢) الأصل أن المحاربين قديماً لا يتقاضون أجرأبل يأخذون معدات القتال ومؤثته كالسلاح والخيول والزااد من عندهم ، فامطأؤهم من الفتناء يعتبر تمويضاً لهم .

(٣) النساء : ٩٤ .

(٤) القصص : ٨٣ .

(٥) وقد يكون السبب في إلصاق هذه التهمة بالمسلمين هو أنه كانت المادعة عند العرب قبل =

بقصة تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام^(١) ، مع أن هذا التمرض مشروع لأن المسلمين كانوا يقصدون أخذ نظير أموالهم التي تملكها أهل مكة بعد الهجرة ، فلا وجه أصلاً لانتقاد هذه الحالة مع قيام حالة الحرب بين المسلمين والمكيين . وهذا ما يعرف حديثاً بالحصار الاقتصادي . قال تعالى : « ولئن اتهمر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل »^(٢) .

وإنما المقصد الأساسي من الجهاد هو المحافظة على أساليب نشر الإسلام ، وليس صحيحاً ما يقول فون كرير حينما دخل الكثيرون في الإسلام : « قد سمى عمر لوضع المراقيل في سبيل الدخول في الإسلام ، فقرر أنه عند اعتناق الإسلام يمكن الاحتفاظ بالأموال المنقولة فقط ، أما الأرض وما يتصل بها من فوائد فيجب أن تكون للحكومة^(٣) » . فلم يكن انتقال ملكية الأراضي للفاتحين إلا كآثر من آثار الحرب والفتح ، دون أن يقصد من ذلك مرقلة اعتناق الإسلام . وما تملك الفنائم بالاستيلاء حينئذ إلا كالتملك ببقية أسباب الملك التام من حيازة أو وضع يد أو إرث أو عقد ناقل للملكية كبيع أو هبة^(٤) .

والدليل على أن الإسلام لا يقصد في فتوحاته جلب المفانم ما قاله

= الإسلام هي النزو والنهب والسلب وسفك الدماء ، فظن المتصبون أن هذا المسلك ملازم للمرب بعد اسلامهم ، ولكنهم نسوا أن رسالة السماء هذبت طبائع العرب وصقلت نفوسهم فاقبلوا رسل خير وهداية وعدالة . يقول الله تعالى : « كلوا واشربوا من رزق الله ولا تمثوا في الأرض مفسدين » (البقرة : ٦٠) .

(١) راجع حياة محمد صلى الله عليه وسلم ، واشنطن ارفنسج : ص ١٠٥ ، وانظر الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ٤٨ .

(٢) الشورى - ٤١

(٣) الحضارة الاسلامية : ص ٨٤ .

(٤) انظر المغني : ٨ ص ٤٣٤ ، المعاملات الشرعية لأستاذنا الشيخ علي الحنيف :

ص ٢٧ .

عمر بن عبد العزيز لبعض ولاته : « إن الله يمت محمدًا بالحق هادياً ولم يبعثه جانياً » (١) . إذن كان الهدف هو الهداية لا الجباية ، والمساواة لا القهر والتفريق .

وقال ربي بن طمر تيموث سعد بن أبي وقاص إلى الفرس ، قال لرستم قائد الفرس قبيل موقعة القادسية : « إننا لم نأتكم لطلب الدنيا ، ووالله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم » ، وقد روى أبو داود عن أبي هريرة أن رجلاً قال : يا رسول الله ، رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي مرضاً من عرض الدنيا ، فقال رسول الله ﷺ : لا أجر له ، فأعاد عليه ثلاثاً كل ذلك ، فيقول له : لا أجر له ، (٢) وروى الجماعة عن أبي موسى الأشعري أن أمرايياً جاء إلى رسول الله ﷺ ، وقال : « إن الرجل يقاتل الذكور ويقاقل ليحمد ، ويقاقل ليغنم ، ويقاقل ليرى مكانه ، فقال رسول الله ﷺ : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله » (٣) . فهل بمد هذا يقال : إن مقصد الفتوحات الإسلامية هو الطمع في الثنائيم وسلب الأموال ؟

ودراسة أثر الحرب في أموال العدو في الإسلام مجالها فيما سماه الفقهاء « أموال النية والغنائم » : وهي ما وصلت من الحريين ، أو كانوا سبب وصولها (٤) .

(١) طبقات ابن سعد : ٥ ص ٢٨٣ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١ .

(٣) المرجع السابق ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي : ١٢١ ص .

والفيء في اللغة : الرجوع . قال تعالى « حتى تفيء إلى أسرائه » (١)
أي حتى ترجع إلى الحق . والغنيمة : الفوز بالشيء بلا مشقة ، والفيء :
الغنيمة كما قال صاحب القاموس . ومراعاة لهذا الأصل اللغوي قال الفقهاء :
المراد بالفيء أحياناً ما يسم الغنيمة كما أنه قد يراد بالغنيمة ما يسم الفيء ،
فهما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا (٢) .

فمعنى الغنيمة والفيء في اصطلاح فقهاءنا مختلف . وأشهر الاقوال في
ذلك أن الغنيمة : هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عتوة بطريق
الجهار والغلبة .

والفيء : هو المال الذي يؤخذ من الحربيين من غير قتال ، أي
بطريق الصلح كالجزية والخراج (٣) .

هذه التفرقة الاصطلاحية مبنية على لحوي الآيات التي نزلت في شأن
أموال بني النضير ، قال تعالى : « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم
عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله
على كل شيء قدير . ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين

(١) الحجرات : ٩

(٢) بيجري الخطيب : ٤ ص ٢٣٧ ، مضي المحتاج : ٣ ص ٩٢ .

(٣) راجع المبسوط : ١٠ ص ٧ ، حاشية الصدوي : ٢ ص ٨ ، الاشياء والنظائر
للسيوطي : ٣٥ ، فتح المين شرح قرة العين للملياري : ٥٣ ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٤٧ ،
٤٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ ، الفرج الرضوي : ٣٠٩ ، حلية العلماء : ٥٥٢ ،
الوجيز : ١ ص ٢٨٨ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٩ ، قارن الخراج لقدامة بن جعفر : ٩٠ ،
الكروضة البهية : ١ ص ٢٢١ : تفسير القرطبي : ٨ ص ١ ، معجم البلدان لياقوت الحموي : ١
ص ٣٥ - ٣٧ .

الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب» (١) .

والغنيمة عند فقهاء القانون الدولي : هي ما يوجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال من مهابت حربية كالخيول والبنادق والأسلحة والمدافع ونحوها (٢) .

يتبين من مقارنة تعريف الغنيمة الشرعي والقانوني أن الغنيمة في الفقه الإسلامي أعم من مدلولها عند الفقهاء الدوليين .

وقد قسم فقهاؤنا الغنائم إلى أقسام أربعة : وهي الأسرى والسبي والأرضون والأموال (٣) . والذي أراه أن يتخصص مدلول الغنيمة في المنقولات من الأموال كما يقضي بذلك العرف ، حتى تتلاءم الأحكام بين بعضها ويخلو التعريف من النقد ، وهو رأي لعمري بن الخطّاب وبعض العلماء (٤) . قال الماوردي : وأما الأموال المنقولة : فهي الغنائم المألوفة (٥) .

وقد كتب سيدنا عمر إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق : « أما بعد فقد بلغني كتابك أن الناس سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فانظر ما أجبوا به عليك من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، فيكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنما لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعده شيء » والمراد من الكراع المشابهة ، والمراد من المال هو الأشياء المنقولة غير الأرض الأموال ص ٥٩ .

(١) الآيات من سورة الحشر ٦ - ٧ .

(٢) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنية : ص ٢٨٩ ، أو بنهايم : ص

٣١٨ سفارلين : ص ٣٤٩ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٦ ، لأبي بلى : ص ١٢٥ ، الفواوين

الفقهية : ص ١٤٧ .

(٤) الحراج لابن آدم : ص ١٩ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٧ الأموال : ص ٥٨ ،

فتح الباري : ص ٨ ، ١٠ وراجع المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء : ١

هامش ص ١٤٠ . (٥) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٤ .

وبذلك يصير الشيء شاملاً لما عدا الأموال المنقولة من عقار وغيره^(١).
وحينئذ يتفق معنى الغنيمة في الشريعة مع معناها في القانون، وقد يقسم معنى
الغنيمة لاعتبارات خاصة كما هو المقرر في الأمر العسكري المصري سنة
١٩٤٨ حيث اعتبر غنيمة بوجه خاص كل سلمة من أي نوع كانت، مرسلة
بطريق مباشر أو غير مباشر إلى هيئات أو أشخاص موجودين بفلسطين^(٢).
فلم يقصر معنى الغنيمة على ما سبق.

وهنا سنبحث أثر الحرب في المقارات والمنقولات كما هو رأي عمر في
التفرقة بين المنقول والمقار^(٣). وبالجملة نقول: يترتب على الفتح عادة انتقال
ملكية المقار والمنقول إلى الفاتحين ولكن ذلك يحتاج إلى تفصيل.

(١) زاد الماد : ٢ من ٦٩ . جاء في النار : التحقيق أن الغنيمة في المرمع ما أخذه
المسلمون من المنقولات في حرب الكفار عنوة . وهذه هي التي تحبس فحسبها لله والرسول والباقي
للفاتحين يسمى بينهم . وأما الشيء : فهو عند الجمهور : ما أخذ من مال الكفار المحاربين بغير قهر
الحرب لقوله تعالى :

« وما آفأ الله على رسوله منهم فإا أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » الآية . وهو لم يباح
جمهور المسلمين وقيل كالغنيمة . (راجع تفسير النار : ١٠ ص ٤) .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فاتم : ص ٦٢١ .

(٣) المقار كما يرى غير المالكية : ما كان ثابتاً لا يمكن نقله ونحوه من مكان لآخر وهو
يشمل جميع أنواع الارضين مطلقاً من زراعية وأراضي البناء وغيرها . وعند المالكية : ما له
أصل ثابت لا يمكن نقله ونحوه من مكان إلى آخر مع بقاء هيئته وشكله ، فالبناء والشجر
والنخل عقار عند مالك . والمنقول : هو ما يمكن نقله ونحوه سواء بقي حافظاً لصورته التي
كان عليها قبل النقل أم تغيرت صورته بسبب النقل والتحويل (راجع المعاملات الفرعية للشيخ
أحمد إبراهيم : ص ٥٩ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٧ ، المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد
سلام مذكور : ص ٤٧٣) .

المطلب الاول - العقار

العقارات أو الأرضون التي يستولي عليها المسلمون تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أرض ملكت عنوة وقهراً ، وأرض ملكت عفواً لجلاء أهلها عنها ، وأرض استولي عليها صلحاً . وقد كان هذا التمييز بين الأنواع الثلاثة موجوداً منذ عهد الفتوحات الأولى بخلاف ما يزعمه كاتبنا^(١).

١ - الأرض التي فتحت عنوة :

تنتقل الملكية في العقارات في القانون الدولي بعد فتح الإقليم الموجودة به هذه العقارات ، وانتقاله إلى سيادة الدولة الفاتحة . والفتح من الوسائل التقليدية لاكتساب الاختصاصات الدولية ، أما اليوم فقد نصت الاتفاقات الدولية التي عقدت منذ سنة ١٩١٩ على عدم الاعتراف بالفتح كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدولية . أما بالنسبة لجرد الاحتلال دون الفتح فالقانون الدولي يميز بين أثر الاحتلال على أملاك الأفراد ، وأثره على أملاك الدولة صاحبة الإقليم ، فجوز الاستيلاء على أملاك الأفراد ، وأعطى للدولة المحاربة حق استغلال أملاك الدولة فقط^(٢).

وفي الشرع الإسلامي يزول ملك المحاربين ، وتنتقل ملكية العقارات إلى الفاتحين بمجرد الاستيلاء عند الشيعة الإمامية والزيدية وأحمد بن حنبل ومالك في رواية مشهورة عنه ، وذلك لأنها مال زال ملك المحاربين عنه بالاستيلاء عليه ، فصار كالمباح تسبق إليه اليد ، فيتم تملكه بإحرازه.

(١) زاجع الجزية والاسلام ، دانييل دبلت : ص ٣٧ .

(٢) راجع أوبنهايم : ص ٢ - ٣١٨ قانون الحرب ، جينته : ص ١٨٦ ، حافظ غانم : ص

٣٣٣ ، ٦٠٦ علي أبو هيف : ص ٣١٨ .

والرواية الثانية أنه لا تنتقل ملكيتها إلى الغزاة إلا بالقسمة ، وعند الشافعي : تملك المقارات والمنقولات بالاستيلاء والقسمة أو اختيار تملكها . وأما عند أبي حنيفة : فلا تنتقل الملكية إلا بالحيازة في دار الإسلام ، وموات الأرض التي فتحت عنوة أو صلحا لا يملك إلا بالإحياء بالاتفاق (١) . وقد اختلف الفقهاء في حكم انتقال ملكية هذه الأراضي بعد الاستيلاء عليها :

١ - فذهب جمهور الصحابة والشافعية والظاهرية إلى أنه تنتقل ملكية هذه الأراضي من أصحابها إلى المسلمين (٢) ، الخس لمن ذكرتهم آية الفنائم « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول . . . » الآية (٣) . والأربعة الأخماس الباقية للغانم ، فإن طابت بتركها نفوس الغانم بموض أو غيره وقفها ولي الأمر على مصالح المسلمين (٤) .

ب - وقال الشيعة الإمامية والمالكية في المشهور عندهم : تصبح هذه الأراضي وقفا على المسلمين بمجرد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف الإمام ،

(١) راجع القواعد لابن رجب : ص ١٨٩ ، ٤١١ وما بعدها ، البحر الزخار ٢ ص ٢١٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ ، المغني : ٨ ص ٤٢٢ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ ، المهذب : ٢ ص ٢٤١ ، تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٧ .

(٢) ولكن لا تملك عند الشافعية على الراجح إلا بالقسمة بشرط الرضا بها أو اختيار التملك ، قال في الروضة : وإنما اعتبرت القسمة : لتضمنها اختيار التملك . والسبب في أن القيمة لا تملك إلا بقسمة هو أنه لو ملكها الغافقون بالاستيلاء كالاصطياد والتعطب لم يصبح إمرأئهم عنها والتنازل عنها لولي الأمر ، ولأن للام أن يخص كل طائفة بنوع من المال ، ولو ملكوا القيمة لم يصبح إبطال حقهم من قوم غير رضام (راجع مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤) .

(٣) الاغال : ٤١

(٤) الأم ، ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٢ ، الروضة للنووي : ٢ ق ١٢٤ ب ، الحاوي للماوردي :

١٩ ق ١٤٢ ب ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ .

ولا تكون ملكاً لأحد ، وبصرف خراجها^(١) في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير ، إلا أن يرى ولي الأمر في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة . قال اللخمي^(٢) من المالكية : لا أعلم خلافاً في أرض النوبة إن قسمت كانت قسمتها ماضية ولا تنقض^(٣) . وإذن فهذا الرأي قريب من مذهب الحنابلة الأتي ذكره .

ج- قال الحنابلة في أظهر الروايات عن أحمد : إن الإمام يفعل ما يراه الأصلح من قسمتها ووقفها نظير خراج دائم يقرر عليها كالأجرة ، وتكون أرضاً عشرية خراجية : العشر على المستغل . والخراج على رقبة الأرض . وفي رواية : تصير الأرض وقفاً بنفس الاستيلاء عليها ، والرواية

(١) الخراج : لغة هو ما حصل من ريع أرض أو كرائها أو أجرة غلام ومحوها تم ممي ما يأخذه السلطان خراجاً فيبيع على الضريبة والجزية ومال الفيء ، ويختص في الغالب بضريبة الأرض ، وفي جامع الرموز : الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس ، فهذا صريح في جواز إطلاق الخراج على الجزية بلا تشديد ، والخراج والجزية أمران معروفان عند الرومان ، وفي العهد الامبراطوري كانت عندهم أخرجة كثيرة (راجع الاحكام السلطانية للماوردي طبعة الحلبي : ص ١٥٢ ، تاريخ الاسلام السياسي : ١ ص ٥٩٦ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٨) .

(٢) هو علي بن محمد الرهبي ، أبو الحسن ، المعروف باللخمي ، فقيه مالكي له معرفة بالأدب والحديث فيرواني الأصل ، صنف كتباً مفيدة منها التبصرة ، توفي سنة ٤٧٨ هـ .

(٣) السكاكي : ١ ص ٦٢٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها ، الفرح الرضوي : ص ٣١٠ ، الروضة البلية : ١ ص ٢٢٢ ، الخرشبي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، للدونة : ٣ ص ٢٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب ، الفواين الفقهية : ص ١٤٨ ، رسالة بأحكام الأراضي الخراجية بمكتبة الأزهر رقم ٢٩٠ مجاميع : ق ١٧٩ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١٣٨ .

(٤) معنى وقفها : تركها على حالها بدون قسمة بين الغائبين ، لا انه انشأ تحبيسها وتسييلها على المسلمين (كشف القناع في باب احكام الذمة) .

الثالثة : الواجب قسمتها (١) .

د - قال الحنفية والزيدية والهادوية : الإمام فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر ، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية ، وعلى أراضيهم الخراج ، فتكون أرض خراج وأهلها أهل ذمة . وقال بعض الحنفية كابن عابدين : القسمة بين الناعين أولى عند حاجتهم وتركها بيد أهلها أولى عند عدم الحاجة لتكون عدة للمسلمين في المستقبل (٢) .

الأدلة :

يتبين من عرض هذه المذاهب أن الفقهاء متفقون على جواز قسمة الناعين بين الناعين ، وذلك لمعوم قوله تعالى في الأرضين وغيرها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... » (٣) .

بينت الآية إعطاء خمس الغنيمة لهؤلاء ، وبعبارة أخرى للدولة ، والأربعة الأخماس الباقية ملك للناعين من غير خلاف بين الأمة ، بدليل إسناد الحق في الغنيمة للناعين في قوله تعالى « غنمتم » أسنده إليهم إسناد الملك إلى مالكه (٤) . وبدليل ما بينته السنة بقول الرسول ﷺ وفعله .

(١) الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٨ ، المحرر : ٢ ص ١٧٨ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٢) راجع المبسوط : ١٠ ص ١٥ ، ٣٧ ، درر الحكم : ١ ص ٢٨٥ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٦ ، ٣٥٢ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٩ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٦ .

(٣) الاقوال : ٤١

(٤) زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، مذكرة التفسير الراجعة في الازهر : ص ١٣٥ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٥١ ، القسطلاني : ٥ ص ١٩٥ .

قال رسول الله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم وأبو داود - : « أما قرية أتيتوها وأقم بها فسمكم فيها ، وأما قرية عصمت الله ورسوله فلا تسموها لله ورسوله ثم هي لكم » (١) . فالمراد بالقرية الأولى : النية ، وبصرف مصارفه ، والمراد بالقرية الثانية : ما أخذ عنوة فيكون غنيمة يخرج منه الخس وباقية للفاغين وهو معنى قوله : « ثم هي لكم » أي باقية . قال الخطابي (٢) : فيه دليل على أن أرض العنوة حكما حكم سائر الأموال التي تقسم وأن خمسها لأهل الخس وأربعة أخماسها للفاغين .

وقد ثبت أن الرسول عليه السلام قسم خير بين الفاتحين بعد أن فتحت عنوة (٣) . وقسم أيضاً أموال بني قريظة وبني النضير (٤) ، وقال عمر بن الخطاب : « أما والذي نفسي بيده ، لولا أن أترك آخر الناس بيانا (٥) ، ليس لهم شيء ، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول

وجه هذا الاستنباط من الآية ياتل وجه استنباط الحكم من قوله تعالى : « فان لم يكن له ولد ، وورثه أبواه فلأمه الثلث » فأضاف سبحانه الميراث للأبوين ، ثم سمى للأم الثلث ، فلم أن اللاب الثلثين الباقيين ، وهذا النوع من دلالة السكوت يسميه الحنفية بيان ضرورة ، وعند الجميع يعتبر بياناً جلياً .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٦٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٦ ، الأموال : ص ٥٧ .
(٢) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي ، أبو سليمان ، فقيه محدث من نسل زيد ابن الخطاب (أخى عمر) ، له كتب منها « معالم السنن » مجلدان ، توفي سنة (٣٨٨ هـ) .
(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ١٦٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٢ .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ٩١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، عيني بخاري : ١٥ ص ٤٦ .

(٥) البيان : المعدم الذي لا شيء له ، والمعنى لولا أني أتركهم فقراء معدومين لا شيء لهم أي متساوين في الفقر ، لأنه إذا قسم البلاد المفتوحة على الفاتحين بقي من لم يحضر الغنيمة ومن بقي من المسلمين بغير شيء منها . فلذلك تركها لتكون بينهم جميعاً . قال الأزهرى : هي لغة صحيحة لكنها غير فاشية في لغة مد . (راجع النهاية لابن الأثير : ١ ص ٦٩ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٩٥) .

الله ﷺ خير ، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها^(١). فكان رأي عمر أن يترك الأرض ولا يقسمها .

هذا قدر مشترك متفق عليه بين الأئمة إلا أنهم اختلفوا في اعتبار القسمة أمراً ملزماً لولي الأمر ، أم أن له الخيار في خصال أخرى .

فقال الشافعية والظاهرية ورواية عند المالكية : يجب قسمة الأراضي بين الفاتحين كسائر الأموال محتجين بما سبق من الأدلة ، وأنه يسوى بين العقارات والمنقولات ، إذ لا موجب للتفرقة إذ أن كلاً منها مال جاء من أهل الحرب بطريق القهر والغلبة . وبذلك يتفق عموم القرآن في آية الأنفال : « واعلموا أنها غنمتم من شيء ... » بوجوب القسمة .. مع فعله ﷺ الذي يجري مجرى البيان للجمل فضلاً عن المسام^(٢) . وأما آية الحشر « وما آفأه الله على رسوله منهم .. »^(٣) فهي في الشيء على ما هو الظاهر من ذلك . فالآيتان ليستا على معنى واحد . وقالوا ليسأروا مبدأم : إذا لم يقسم ولي الأمر الأرض فعليه أن يستعليب الفاتحين كما استعليب رسول الله ﷺ أنفس الفاتحين يوم حنين بمن صار في يديه سبي هوازن ، وكما فعل في خيبر وبني قريظة (روى ذلك البخاري والبيهقي^(٤)) وغيرهما) ، وكما استعليب عمر بن الخطاب الفاتحين بعد فتح سواد العراق بموض أو بغيره ، فصارت الأرض وقفاً أي شيئاً بعد أن كانت غنمة .

(١) صحيح البخاري : ٤ ص ٨٦ .

(٢) جمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) الآيات ٦ - ١٠ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٤ ، ١٣٦ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٣٥٢ .

آثار الحرب - ٣٦

فقد أعطى عمر جريراً البجلي^(١) عوضاً من سهمه ، وأعطى امرأة بجيلة عوضاً من سهم أبيها^(٢) ، وذلك لأن حق الفاتحين قد ثبت في الغنينة بعد الفتح بالاستيلاء ، فلا يملك الإمام إبطال هذا الحق بترك الأرض في أيدي أهلها كالمقول ، ومن لم يطب نفساً منهم فهو أحق بحقه .
والمذاهب الثلاثة الباقية ومن معهم كما ذكرنا قريباً تختلف في أساس واحد .

فقال المالكية في المشهور عندهم والشيعية الإمامية : تصبح الأرض وفقاً بمجرد الاستيلاء عليها أي كأثر طبيعي لازم دون حاجة لصيغة من الإمام ولا لتطليب أنفس المجاهدين ، محتجين بفعل عمر حيث وقف الأراضي التي افتتحها كمصر والشام والعراق^(٣) .

وقال الحنفية والحنابلة ومن معهم كما عرفنا سابقاً : إن الأصل المقرر أن يكون للإمام الخيار في الأراضي . فله أن يقسمها وله أن يتركها

(١) هو جرير بن عبد الله البجلي ويكنى أبا عمرو ، الصحابي المشهور اختلف في وقت إسلامه ، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس وبعثه إلى ذي الخلصة فهدمه ونزل الكوفة بعد ذلك وابتنى بها داراً في بجيلة ، قدمه عمر في حروب العراق على جميع بجيلة ، وكان لهم أمر عظيم في فتح القادسية مات سنة (٥١ هـ) في ولاية الضحاك بن قيس على الكوفة . وذو الخلصة : بيت كان يدعى الكعبة البانية لحنتم ، كان فيه صنم اسمه الخلصة .

(٢) الحاوي : ١٩ ق ١٣٨ ب أسنى المطالب : ٢ ق ٦ من باب الجهاد ، الخلافات للبيهقي : ق ١ من كتاب القسمة والقي ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ .

(٣) انظر شرح المجمع : ١ ص ٢٧٤ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، منيع الجليل : ١ ص ٧٣٥ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٧ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ مفتاح الكرامة : ٧ ص ٦ .

وقفاً، وعمر رضي الله عنه قد استعمل حقه فقرر أن تكون وقفاً أي ملكاً للجماعة الإسلامية بأن ملكية الرقبة للدولة، وملكية المنفعة فقط لأهلها القائمين عليها .
هذا كله خلاف نظري حتى عند الشافعية فإن الأرض في عهد عمر كانت وقفاً . لكن ما هي أدلة الجمهور في إعطاء الخييار للإمام في وقف الأرض ، أو قسمتها بين الفاعين . وبالجملة فهي أدلة لمر فيما ذهب إليه .

١ - إن آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة... » وآيات الحشر « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب.. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله والمرسول ولذي القربى ... للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ... والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم ... والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم » (١) .

هذه الآيات في الأنفال والحشر واردة في موضوع واحد ، ولكن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال أي أنه بعد أن كانت الثانية شاملة للأرض والمنقول خصصتها آية الحشر بما عدا الأرض . أما في الأرض فقد أعطت آية الحشر الحق للإمام في أن يتصرف بما يجده من المصلحة : إما أن يقف الأرض ، أو يقرها في أيدي أهلها ويضع عليها الخراج ؛ لأن آية الأنفال توجب التخميس ، وآية الحشر توجب القسمة بين المسلمين جميعاً دون التخميس ، والدولة مفوضة في ذلك ، فيكون الإمام مخيراً

(١) الآيات من ٦ - ١٠ في سورة الحشر .

بين التخميس وترك التخميس ، وبذلك يجمع بين الآيتين^(١) . والجمع بين الأدلة عند جملعة من الاصوليين مقدم على القول بالنسخ : اي بنسخ آية الحشر لآية الانفال كما قال البعض هنا^(٢) .

قال الجصاص : فيكون تقدير الآيتين بمجموعها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة ، في الاموال سوى الارضين ، وفي الارضين إذا اختار الامام ذلك ؛ « وما أفاء الله على رسوله ، من الارضين فله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ههنا لتفويض الامر اليه في صرفه إلى من رأى ، فاستدل عمر رضي الله عنه من الآية بقوله « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم » وقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم » وقال : لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم ، ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء ، وقد جعل لهم فيها الحق بقوله : « والذين جاؤوا من بعدهم »^(٣).

(١) وإذن فيكون التي : وهو ما أخذ بهير قتال مصروفاً لمصالح المسلمين يفعل ولي الامر في ذلك ما يراه مصلحة ، ولا يخمس الشيء عند الجمهور خلافاً للشافعية والزيدية . وعلى رأي الجمهور فإن سيرة أهل العدل أن يبدأ بسد المخاوف والثغور وإعداد آلة الحرب وإعطاء المقاتلة (كما نظمت ذلك الدواوين قديماً) ، فإن فضل شيء فللغزاة والعمال وبنیان المساجد والنفاطر ثم يفرق على الفقراء ، فأت فضل شيء فالامام غدير بين تفرقه على الاغنياء وحبه لتوابع الاسلام .

(انظر الفواوين الفقيه لابن جزوي : ص ١٤٧ ، ١٥٠ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢١ ، فتح المعين شرح قرة العين للديباري : ص ٥٤ . نهاية المحتاج : ص ١٠٦ البحر الرضائي : ص ٤٤٢) .

(٢) راجع المقدمات الممهدة لابن رشد : ١ ص ٢٧١ وما بعدها .
(٣) أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٤٣٠ ، وراجع المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٣ وما بعدها ، الفرج الكبير للقدس : ١٠ ص ٥٤٧ ، المبسوط : ١٠ ص ١٦ ، الروض الاف : ٢ ص ٢٤٧ .

فالرسول عليه السلام قد عمل بآية الإنفال ، وعمر قد عمل بآية
النبي ، وليس فعل النبي ﷺ يراد لفعل عمر ، لأن فعل الرسول إما
على سبيل الإباحة لجهالة صفة الفعل منه ، أو على سبيل الوجوب فهو
واجب بخير ، بدليل الآية التي استنبط منها عمر خصلة الواجب الأخرى^(١) .
قال عمر — فيما رواه أبو داود — : فاستوعبت هذه الآية (آية الحشر) الناس
إلى يوم القيامة^(٢) . وقال — فيما رواه ابن أبي شيبة والبيهقي — : « والله
ما من أحد من المسلمين إلا وله حق في هذا المال أعطي منه أو منع حتى
راجع بعدن^(٣) » .

وبناء على هذا شملت آية الحشر جميع المؤمنين ، وشركت آخرهم بأولهم في
الاستحقاق . ولا سبيل إلى ذلك إلا بعدم قسمة الأرض وهو معنى وقفها
عند المالكية^(٤) . وليس معناه الوقف الذي يمنع من نقل الملك في الرقبة ، بل
يجوز بيع هذه الأرض كما هو عمل الأئمة ، وقد أجمع العلماء على أنها
تورث ، والوقف لا يورث إلى آخر ما هنالك من فروق^(٥) .

فلإن قيل : لم لا تكون آية « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا
اغفر لنا ولإخواننا » استثناءً لكلام جديد ، وخبر الكلام في قوله تعالى :
« يقولون ربنا اغفر لنا » ، ولا ضرورة إلى العطف لإمكان الاستثناء ؟

(١) الدرة اليتيمة في الفتيمة : ق ١٠٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١٩٥ ، الفسطاني : ٥ ص ٢٠١ .

(٣) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٥١ .

(٤) راجع المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٤ .

(٥) نفس المرجع السابق : ٣ ص ٢٢٣ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ .

فيجاب عن ذلك بأن الاستثناف هنا لا يصح لأنه لا يكون حينئذ خبراً عن كل من جاء بعد الصحابة أن يستغفر لهم ، وهذا مخالف للواقع، فإن أكثر الرافضة^(١) وغيرهم سبوا الصحابة ولم يستغفروا لهم ، فلو كان كلام الله خبراً لزم الخلف ومغايرة الواقع . وهذا باطل في حق الله ، لأن إخبار الله صادق مطابق للواقع . ولذلك لزم القول بمطغ الكلام على بعضه ، فيستحق الذين جاؤوا بعد الصحابة قسماً من العقوبة . ويكون قوله تعالى : « يقولون ربنا اغفر لنا » جملة حالية كالشرط للاستحقاق ، كأنه قال تعالى : يستحقون في حالة الاستغفار وبشرطه . ولهذا قال مالك : « لا حق لمن سب السلف في النبي » ، وحينئذ لا يلزم الخلف في كلام الله . أو أنها استثناف أخبار وليست حالاً^(٢) وهو الجواب الأول لأنه تعالى يذكر شأن أهل الإيمان وما ينبغي أن يكونوا عليه ، فيكون الكلام استثنافاً معطوفاً عطفاً للجل ، لا عطفاً للمفردات .

والخلاصة أن هذه الحجة راجعة إلى دلالة نص آية « والذين جاؤوا من بعدهم » وإشارة النص تفيد القطع^(٣) .

(١) الذين يرفضون الإمامة الشيخين أبي بكر ومحمد رضي الله عنهما وم تأخروا الزيدية وبيعة الشيعة (راجع المذاهب الإسلامية للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٧٨) .

(٢) انظر تفسير الطبري : ٢٨ ص ٢٤ ، تفسير ابن كثير : ٨ ص ٢٩٧ ، البحر المحيط : ٨ ص ٢٤٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٠١ .

(٣) وجه « هارغان » إلى هذا النص نقداً قاسياً شديداً . وفي رأيه أن الفعل « أفاء » لا ينسب إلى « في » كما فهمه فقهاء المسلمين (أي الدخول من ضريبة الأرض وضريبة الرأس) ، وإنما إلى الغنائم المنقولة وبينما تشير الآيات ٦ - ٨ إلى هذه الغنائم فإن الآيتين ٩ - ١٠ تتناولان موضوعاً مختلفاً تماماً هو العلاقة بين الأنصار والمهاجرين في المدينة . والواقع كما لاحظ « برشم » أن كلمة « في » لها معنى عام وهو كل ما أخذ من العدو وقد تبين ذلك في سيرة الرسول ومن بعده حين صرف هذا النوع من المال لمصالح المسلمين ، كما في أموال بني النضير بخلاف الغنائم المنقولة التي كانت تخصص للغنائم . وأما استناد عمر إلى آية النبي فليس بهم ، إذ أن لدى عمر =

٢ - ترك رسول الله ﷺ قرى لم يقسمها ، وقد ظهر على مكة
عنوة - كما خرج مسلم على ما هو الاصح عند العلماء (١) - وفيها أموال
فلم يقسمها وظهر على قريظة والنضير ، وعلى غير دار من دور العرب ،
فلم يقسم شيئاً من الأرض غير خيبر . فكان الإمام بالخيار : إن قسم
كما قسم رسول الله ﷺ فحسن ، وإن ترك كما ترك رسول الله ﷺ
غير خيبر فحسن (٢).

٣ - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ارتآه عمر حينما فتح سواد
العراق ، فقد ترك الأراضي في أيدي أهلها وضرب على رؤوسهم الجزية ، وعلى
أراضيهم الخراج بمحض من الصحابة محتجاً بآيات الحشر السابق ذكرها ،
ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر ، فكان ذلك إجماعاً منهم .

فإن قيل : لا تتم دعوى الإجماع لأن بلالاً وسلمان خالفاً عمر .
فيرد على ذلك بأنهم وافقوه بعدئذ بدليل ما قال أبو هريرة : قد دعا عمر رضي
الله عنه على المنبر وقال : اللهم اكفني بلالاً وأصحابه ، فلم يحمدوا وندموا
ورجعوا إلى رأيه (٣) .

=سنداً واضحاً هو سنة الرسول العملية في عدم قسمته بعض الأراضي كما سنين ، وكل الذي فعله
عمر هو الأخذ بأحد الحكيمين في القرع لما رأى من تحقق مصلحة عامة للمسلمين في إبقاء أرض
السواد ملكاً للدولة . (راجع الجزية والإسلام ، دانييل دينيت ص ٥٢ - ٥٣) .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الخراج لأبي يوسف : ٦٨
القياس لابن تيمية : ٤٠ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ٢٧ ، ٣٠ ، القسطلاني :
٥ ص ٢٠٠ ، الاموال : ٥٨ .

٤ — المقول : إذا قسمت بين الفانين الأرض المفتوحة التي كادت أن تشمل معظم العالم في أوج الفتوحات الإسلامية . فإذا بقيت يأتي بعدهم ؟ ومن أين تجد خزائن الدولة نفقاتها لإنفاقها في المصالح العامة للمسلمين ؟ لهذا قال عمر بعد أن تلا آيات النبي في سورة الحشر : « قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا النبي » ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ، ولكن بقيت ليلفن الراعي بصنماء نصيبه من هذا النبي ودمه في وجهه ، وقال أيضاً : « رأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلتزمونها ، رأيتم هذه المدن المظلمة — كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر — لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإمدار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والمروج ؟ » . فقالوا جميعاً : الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت (١) .

وإذا قسمت الأرض بين الفانين واشتغلوا بالزراعة وتركوا الجهاد ، فسرعان ما تضعف الأمة الإسلامية وتصبح نهبة للطامعين ؛ بل إن في ذلك أمراً مهما بالنسبة للاقتصاد العام ، حيث إن الإنتاج يحافظ عليه ، لو تركت الأرض في أيدي أهلها لطول خبرتهم بها وتقرنهم على الزراعة ، بخلاف العرب الذين لم يألوا حياة الزراعة والمدينة .

يتلخص من هذه الأدلة أنه قد حصل بدلالة الآية وإجماع السلف والسنة تخيير الإمام في قسمة الأرضين ، أو تركها ملكاً لأهلها ووضع الخراج عليها .

(١) شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ص ٢٤ وما بعدها ، فتوح البلدان : ص ٢٧٥ ، الأموال : ص ٥٧ .

مناقشة وترجيح :

إذا قارنا بين أدلة الشافعية والجمهوريين لنا مايلي:

اولاً — إن كلاً من القائلين بقسمة الارض ، والقائلين بتخيير الإمام بين قسمتها ووقفها يحدث ما يؤيد رأيهم من القرآن في آية الانفال وآيات الحشر .

والواقع أن الآيات فيها دلالة لكلا المذهبين ، وأنت كلاً من آية الانفال وآية الحشر محكمة . . لا نسخ فيها كما ادعى ذلك بعضهم؛ إذ لا تنافي كل منها الاخرى .

والمعروف أن آية الحشر التي نزلت في بني النضير كانت بعد نزول سورة الانفال التي نزلت في بدر^(١) .

ونحن نرى أن آية الحشر ليست مخصصة لآية الانفال فيما عدا الارض . وأنه لا يجب قسمة الارض بمقتضى آية الحشر إذ لا دليل على التخصيص ، وإنما آية الانفال هي في الثنائيم المنقولة وآية الحشر في الاراضي ونحوها فلا داعي للتخصيص .

ثانياً — ثبت عن الرسول عليه الصلاة والسلام قسمة الارض وترك القسمة ، وذلك بحسب المصلحة وما رآه خيراً للمسلمين .

ثالثاً — نحن نرحب أنت النية والقيمة بمعنى واحد وهو ما جاء من المدو كما تقضي بذلك اللغة ، أي لا يفرق بينها في كون النية ما كان بصلح والقيمة ما كان بحرب ، يؤيدنا في هذا كلام منكري الحقيقة الشرعية إذ يرون أن اللفظ قبل أن يشتهر في المعنى الشرعي لا يحمل عليه . وبناء على ذلك فإن آية الانفال وآية الحشر شاملتان لجميع الاموال المنزومة لأن آية الحشر تجمل النية كله خمسة سهام ، وآية الانفال إنما تقسم هذه

(١) راجع النسخ والنسخ في القرآن الكريم فتناس : ص ٢٣٢ .

القسمة فحسب ، ومعنى هذا أن الإمام خير ، وإذن فيعمل بكل منها على حدة أي أن الإمام خير بين القسمة وعدمها ، وحينئذ تنسق أقوال الفقهاء ، فإن سبب الخلاف بينهم مرجعه إلى تخصيصهم الفئمة فيما فتح عنوة ، والفيء فيما فتح صلحاً ، فضيقوا بذلك على أنفسهم بناء على ما نهوه من هذه الآيات وعلى الأخص آيات الحشر .

وابعاً - اضطر الشافعية لسيرة مبدئهم الذي يقرر وجوب قسمة الأرض أن يقولوا : إن ما لم يقسمه الرسول ﷺ من الأراضي ، أو عمر بما افتتحه ، فانه قد حصلت استطابة لأنفس الغانين بعوض أو غيره . واضطروا أيضاً أن يقولوا : إن مكة فتحت صلحاً ولم تفتح عنوة ، ليوقعوا بين مبدأ عدم القسمة كما في مكة وحكم أرض عنوة . وقالوا في حديث من الرسول ﷺ على أسارى بدر - فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود - « لو كان المطعم بن عدي (١) حياً ثم كلمني في هؤلاء التني لتركتهن له » : لو ترك السبي للمطعم كان يستطيب الغانين كما فعل في سبي هوازن . ورد عليهم ابن المنير (٢) فقال : وهذا تأويل ضعيف لأن الاستطابة عقد من العقود الاختيارية يحتمل أن يذعن صاحبها وأن لا يذعن ، فكيف بت الرسول عليه الصلاة والسلام القول بأنه يعطيه إياهم ، والأمر موقوف على اختيار من يحتمل أن لا يختار ، والبت في موضع الشك لا يليق بمنصب النبوة . والفرق بين هذا وبين سبي هوازن أنه عليه الصلاة والسلام لم يطمع هوازن ابتداء ، بل وقف أمرهم ووعدهم ان يكلم المسلمين ويستطيب

(١) هو المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف من قريش رئيس بني نوفل في الجاهلية وقائدهم في حرب « الفجار » سنة ٣٣ ق . هـ ، وهو الذي أجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انصرف عن أهل الطائف وعاد متوجهاً إلى مكة وكان أحد الذين مزقوا الصحيفة التي كتبها قريش على بني هاشم . توفي قبل وقعة بدر سنة (٢ هـ) .

(٢) هو عبد الواحد بن منصور بن محمد بن المنير فخر الدين الاسكندري المالكي مفسر له شعر ونظم في « كان وكان » وفاته بالاسكندرية سنة (٧٣٣ هـ) .

نفوسهم ، بخلاف حديث المعلم فإنه جزم بأنه لو كانت حياً وكله في السبي لأعطاه إياه (١) .

ويمكننا أن نفهم أن تمويض بعض الفاعلين كان على سبيل التنفيل (٢) قبل القتال الذي يعتبر حقاً مقررأ لولي الأمر (٣) ، وذلك بدليل دعاء عمر على بلال وأصحابه . فأبي طيب نفس في ذلك ؟ بل وإن القول باستطابة أنفس الفاعلين مخالف لتعطيل عمر بقوله : « لولا آخر المسلمين » (٤) .

خامساً - إن رأي عمر الذي جعل الله الحق على قلبه ولسانه ليس من باب تغير الأحكام بتغير الأزمان (٥) . وإنما هو رأي مستند إلى الكتاب

(١) الفسطاطي : ٥ ص ٢١١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ .

(٢) التنفيل : من النفل هو الزيادة على السهم في القنينة وهو ما يشترطه الإمام الفسازي زيادة على سهمه ، وهو معرووم لعله صلى الله عليه وسلم مع ابن عمر وأصحابه حينما بعثهم إلى نجد وقدره متروك لولي الأمر . (شرح السير الكبير : ٢ ص ١٢ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني : ٨ ص ٣٧٨ ، الفرح الرضوي : ٣ ص ٣١٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٣) .

(٣) الأموال : ٥ ص ٦٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٤) الفسطاطي : ٥ ص ٢٠٠ .

(٥) قارن بحث أستاذنا الدكتور محمد يوسف موسى في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة

١٣ : ٤٠٥ وما بعدها ، وبحث أستاذنا الدكتور علي حسن عبد القادر وهو « ملكية الأرض وحيازتها في الإسلام » : ٨ ص الذي قدمه للندوة العالمية الإسلامية في باكستان عام ١٩٥٨ ، فانها اعتبرا رأي عمر في هذه المسألة اجتهداً رأي فيه تغير المصلحة . ويقرب من هذا النهج ما أورده أستاذنا محمد سلام مذكور من الامثلة على أن لولي الأمر سلطة تغيير الأحكام على وفق المصالح والمفاسد من غير أن يصطدم بقاعدة عامة ، وقد اعتبر الأستاذ صنيع عمر صورة مخالفة لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من قسمة الغنائم ، والحكم مختلف لاختلاف الجزئيتين مما جملة ليس تغييراً في الحقيقة ، لاختلاف الوصف مما كان في عهد الرسول عليه السلام . فالمصلحة في عهد عمر تقضي بالمحافظة على مصلحة الثغور والذرائع . وقد حققنا أن مسلك عمر مستند من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً وليس محض اجتهد له إلا أن يقال : إن عمر اجتهد في تحقيق المصلحة وأن اجتهداه مبني على سنة فعلية الرسول عليه السلام . وعلى كل حال فولي الأمر =

والسنة كما بينا دلالتها . وذلك بدليل تردد عمر بين القسمة وعدمها ، وأن كلاماً من الأمرين جائز في الشريعة فقد قال : لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها (١) ، وبدليل ما روى أحمد ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مدنيها ودينارها ، ومنعت مصر أردبها ودينارها ، وعدتم من حيث بدأت ، شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه (٢) » . فقد أخبر النبي ﷺ بما سيكون من ملك المسلمين هذه الاقاليم ووضعهم الجزية والخراج ، ثم بطلان ذلك ، فقد علم النبي ﷺ بأن الصحابة يضمنون الخراج على الأرض المغنومة ، ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكا لهم .

لهذا كله نرى أن الصحيح قسمة الموقوف إذ لم يرد عن الرسول عدم قسمته ، وإن كانت الآيات عامة كما قلنا ، وأن يترك الأمر في المقار والأرض لولي الأمر بفعل ما يراه مصلحة للمسلمين جميعاً ، عملاً بعموم آتي الأنفال والحشر . والعموم في الثانية : هو أن الله تعالى أخبر عن النبي ، وجملة ثلاث طوائف : المهاجرين والأنصار ، والذين جاؤوا من بعدهم ، فهي عامة في جميع التائبين والآتين بعدهم إلى يوم الدين ، ولا وجه لتخصيصها ببعض مقتضياتها (٣) . جاء في صحيح مسلم (٤) : أن النبي

= بالخيار بين القسمة وعدمها وقد أخذ عمر بحق موقوف له فقط . (راجع المدخل للفقه الاسلامي ص ٤٧ - ٤٨) وبجث الاباحة عند الاصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ العدد الرابع : ص ٨٠٦ - ٨٠٧ . وانظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الزرقاء : ص ١٤٠ حيث اعتبر رأي عمر مستنداً إلى نص قرآني وليس هبقرية اجتهادية خالف فيها نصوص القرية . (١) الاموال : ص ٥٨ .

(٢) انظر نيل الاوطار : ص ٨ ، سنن البيهقي : ص ٩ ، ١٣٧ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي : ص ٤٦٧ ، الاموال : ص ٦٣ ، بداية المجتهد : ١

ص ٣٨٨ ، زاد المواد : ص ٦٩ .

(٤) ص ١٨٨ .

ﷺ خرج إلى المقبرة وقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإن إن شاء الله بكم لاحقون . وددت أني رأيت إخواننا فقالوا : يا رسول الله ألسنا بإخوانك ؟ فقال : بل أنتم أصحابي ، وإخواننا الذين لم يأتوا بمد ، وأنا فرطهم على الخوض (١) . فبين الذي ﷺ أن إخوانهم كل من يأتي بمدهم .

وقد علق الطحاوي (٢) على قصة الرسول ﷺ نصف خير وترك نصفها لنوابه وحاجته فقال : فعلنا من ذلك أنه قسم وله أن يقسم ، وترك وله أن يترك ، ثبت بذلك أن هذا حكم الاراضي المفتوحة ، للامام أن يقسمها إن رأى ذلك صلاحاً للمسلمين ، وقد فعل عمر ذلك في أرض السواد بإجماع الصحابة ، فتركها للمسلمين أرض خراج لينتفع بها من كان في عصره من المسلمين ومن بمدهم (٣) .

ويؤيدنا في الرأي الذي ذهبنا إليه . الشيخ الفزاري (٤) من كبار علماء الشافعية في رسالة مخطوطة عثرت عليها في مكتبة الأزهر ، فإنه فوض الأمر في الاراضي إلى ولي الأمر ، وذكر أن آية الانفال ليست قطعية الدلالة على لزوم التخصيص . وقال : اختلف العلماء في قسم الغنائم

(١) الفرط بالتحريك : المتقدم إلى الماء يقدم الواردة فيه . لم الارسان والدلاء ويمسلاً الحياض ويستقي لهم . ومعنى الحديث أي أنا متقدمكم اليه (راجع لسان العرب : ٩ ص ٢٤١) .

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي أبو جعفر فقيه انتهت اليه دياسة الحنفية بمصر توفي بالقاهرة سنة (٣٢١ هـ) .

(٣) السلطاني : ٥ ص ٢٠٠ .

(٤) هو شيخ الاسلام عبد الرحمن بن ابراهيم بن ضياء الفزاري القوادسي المتوفى سنة (٤٦١ هـ) .

اختلافاً كبيراً مشهوراً ، وفعل الأئمة في ذلك أفعالا مختلفة ، فقسم بعضهم المال والمقار ، ووقف بعضهم المقار ، ورد بعضهم على الكفار الخراج ، والاختلاف كثير مؤذنٌ جميعه بأن حكم النية والفنينة راجع إلى رأي الإمام يفعل فيه ما يراه مصلحة ويستقده قرينة (١) .

وقال الإمام مالك في رواية عنه : إن رأى الإمام قسمة الأرض كان صواباً أو إن أداه الاجتهاد إلى أن لا يقسمها لم يقسمها (٢) .
والذي كان يحصل فعلاً أن تترك الأراضي بيد أهلها نظير خراج يؤدونه عنها مع تمتعهم بكافة الحريات الدينية والسياسية ، ماعدا التبعية العليا لرياسة المسلمين (٣) . وفي ذلك ما يقطع بأن الإسلام لم يكن من أهدافه الوصول إلى مغنٍ مادي أو استثمار اقتصادي .

٢ - الأرض التي جلا عنها أصحابها خوفاً :

هذا النوع الثاني من الأراضي هو المعروف عند الفقهاء بالنيء . وهو المال الذي حصل من الحربين بلا قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب كالحزبية والمشور التجارية (٤) .

والقانون الدولي يعتبر هذه الأرض في حكم ما افتتح بالسلح والقوة . كذلك نجد في الإسلام أنه تنتقل ملكيتها إلى بيت المال بالاستيلاء عليها ، وتصير أملاك دولة . وقد عبر الفقهاء عن ذلك بأنها تصير وفقاً أي ملكاً

(١) راجع رسالة الرخصة العميمة في حكم الفنينة للفراري : ق ٢٤٣ ب ، ورسالة الدرر اليتيمة في الفنينة : ق ١٠١ ب .

(٢) راجع تفسير البحر المحييط لأبي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ .

(٣) انظر الاسلام والنصرانية : ص ٧٥ ، الأموال لأبي عبيد : ص ١٠١ .

(٤) انظر بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٧ ، نهاية المحتاج : ص ١٠٥ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٠٦ .

للأمة الإسلامية بمجرد الاستيلاء عليها ، وبضع ولي الأمر عليها خراجاً يؤخذ كأجرة بمن يامل عليها من مسلم أو معاهد . وصيرورتها وقفاً لأنها ليست غنيمة ، فكان حكمها حكم النفي . يكون للمسلمين كلهم . ولم يختلف في هذا فقهاؤنا بالنسبة للعقار ، إلا أن الشافعية والحنابلة في قول عندهم ذكروا : إن وقفها يحتاج إلى صيغة من الإمام لتصبح هذه الأرض وقفاً ، والراجع خلافه (١) .

أما المنقول في النفي فيوقف أيضاً عند الجمهور ، ويصرف لمصالح المسلمين ، أي الأمر فيه للإمام يفعل ما يراه مصلحة . وأما عند الشافعية : فيخمس المنقول كالغنيمة : لأن آية النفي : « ما أفاء الله على رسوله ... » الآية .. مطلق ، وآية الغنيمة : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ... » الآية .. مقيدة ، فحمل المطلق على المقيد جملاً بينها لاتحاد الحكم ، فإن الحكم واحد ، وهو رجوع المال من الحريين للمسلمين وإن اختلف السبب باقتال وعدمه (٢) .

غير أن مذهب الجمهور في هذا أصح بدليل ما روي مالك بن أنس عن عمر قال : كانت أموال بني النضير بما أفاء الله على رسوله مما لم يوجب عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، فكانت للنبي ﷺ خاصة ، فكان يتفق

(١) انظر فتح القدير : ٤ من ٣٥٣ ، الخراج : ٢٣ ، السندي : ٨ ق ٥٧ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ من ١٧٥ ، الفوائن الفقهية : ٦٦ ، الحاوي : ١٩ ق ١٤٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ١٣٣ ، ولا يبي يعلى : ١٣٢ ، مغني المحتاج : ٣ من ٩٩ ، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ من ٥٤٢ ، كشف الفتاوى : ٣ من ٧٥ ، المحرر : ٢ من ١٧٩ ، وانظر في جواز وقف المنقول (شرح السير الكبير : ٤ من ٢٤٨ ، الوقف من الناحية الفقهية والتطبيقية للاستاذ محمد سلام مذكور : ٥٣ وما بعدها) .

(٢) راجع زاد المعاد : ٣ من ٢٢٠ ، الفوائن الفقهية : ١٤٨ ، مغني المحتاج : ٣ من ٩٣ .

على أهله نفقة سنة ، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح عبدة في سبيل الله (١) .

تقوله : « كانت للنبي ﷺ خاصة » يؤيد مذهب الجمهور في أنه لا يخص النبي ، إذ من المعروف أن فذلك والعوالي (أموال بني النضير في المدينة) (٢) . كانت الرسول ﷺ خاصة ، ولأن بعده من الأئمة ، لقوله تعالى : « وما آفأ الله على رسوله منهم ... » « ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فله والرسول ... » الآية ، أراد أن ذلك لا يقسم كالفتنأهم ، بدليل قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » . وإذا أراد الإمام تفريق النبي بين المسلمين اتأخذ ديواناً يحفظهم ويرتأهم ، ويجعل المطاء على حسب ما يقيسر له شهرياً أو غير ذلك (٣) .

٣ - الأرض التي فتحت صلأاً :

يتأحدد حكم هذا النوع من الأراضى بموجب عقد الصلأ . فهو إما أن يقع الصلأ على أن تكون الأرض للمسلمين ، وإما أن يقع على أن تكون الأرض لأصحابها كأرض اليمن والحيرة .

ففي الحالة الأولى : تصبح الأرض وفقاً للمسلمين كأرض العنوة وتعتبر من بلاد الإسلام كالأرض التي جلا عنها أهلها ، لأن النبي ﷺ فتح خير ، وصالأ أهلها على أن يعمروا أرضها ولهم نصف ثمرتها ، فكانت للمسلمين دونهم . روى البخاري والبيهقي وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنها قال : عامل النبي ﷺ خير بشطأ ما يخرج منها من ثمر أو

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٧٠ .

(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٣٧ .

(٣) البحر الزأخر : ٥ ص ٤٤٢ ، المأذب : ٢ ص ٢٤٨ .

زرع^(١) ، وصالح النبي بني النضير على أن يجلبهم من المدينة، ولهم ما أقلت الإبل من المتعة والاموال إلا الحليقة (بني السلاح) وكانت مما أفاء الله على رسوله^(٢) .

ويوضع على هذه الارض الخراج ويكون تابعا لها ، فإذا اشترى مسلم بعضاً منها ظل ملتزماً بضريبة الخراج ؛ لانه يستبر أجره في نظير الانتفاع بالارض .

وهذا أمر متفق عليه بين الفقهاء^(٣) ، ويقره القانون الدولي لان المعروف في القانون أن العقد شريعة المتعاقدين . ومن أم صور التراضي : التنازل ، فتملك الدولة كامل الاهلية أن تتنازل عن أجزاء من أقاليمها إما بمقابل أو بغير مقابل^(٤) .

وفي الحالة الثانية : تكون الارض ملكاً لاهلها بموجب الصلح باتفاق الفقهاء^(٥) ، ويلتزم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح كاملة ما دام هؤلاء قاطنين على الصلح ، ولكن يوضع الخراج على الارض يؤدونه عنها، ويكون لبيت

(١) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ ، ٥ ص ١٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ١١٣ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٣٥٧ .

(٢) الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٤٢ .

(٣) للدونة : ٣ ص ٢٦ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢١٩ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٩ ، الحاوي : ١٩ ق ١٤٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ٧٥ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، أحكام أهل الذمة : ١٠٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، المختصر النافع : ص ١١٤ .

(٤) انظر القانون الدولي العام ، لاستاذنا الدكتور حافظ فاهم : ص ٣٣١ .

(٥) إلا انه عند بعض الحنابلة : لا خراج على أرض صولح اهلها على أن الارض لهم كارض اليمن والحيرة ، ولا خراج على ما احياء المسلمون كارض البصرة (كشاف القناع - باب حكم الارضين المغنومة ، ط مكة ، ص ٦٨٦ ، وقال في غاية المنتهى : ٤٦٧/١ : ولنا الخراج عنها) .

المال^(١) ، وهذا الخراج يعتبر في حكم الجزية ، فحق أسلموا سقط عنهم عند الجمهور والشيعية الإمامية^(٢) ، بدليل ما كتب عمر بن عبد العزيز لعماله : ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض .

أما عند الحنفية والشيعة والزيدية فلا يسقط بالأثر الخراج — كما يقولون — فيه معنى المؤنة ومعنى العقوبة ، ولذا يبقى على المسلم ولا يبتدأ به^(٣) .

وتعتبر الدار لهؤلاء عند الشافعية وبعض الحنابلة دار عهد أو صلح^(٤) . وعند الجمهور : تعتبر الدار بالصلح دار لإسلام ، ويصير أهلها أهل ذمة تؤخذ منهم الجزية ، على حسب ما مر معنا في أحكام الدار .

ومن الجائز في الأوساط الدولية الحاضرة أن يتم اتفاق بين دولة وأخرى ، يحدد فيه حقوق والتزامات كل من الطرفين ومدى العلاقة

(١) راجع الخراج : ص ٦٣ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٧٤ ، حاشية ابن عابدين : ٢ ص ٥٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٥ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ ، الأم : ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٣ ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٤٣ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٠٥ .

(٢) لباب الباب : ص ٧٣ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ب ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٤١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها ، المختصر النافع : ص ١١٤ .

(٣) مخطوط شرح قاضي خان على الزيادات : ق ٥٣٠ ، التلويح على التوضيح : ٢ ص ١٥٢ ، المنتزح المختار : ١ ص ٥٧٥ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام المذكور : ص ٢١٢ .

(٤) انظر الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ ، ولأبي يعلى : ص ١٣٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٧٥ .

بينها ، والتنازل عن بعض الحقوق من أحد الطرفين^(١) . غير أنه يفتقر التشريع الإسلامي عن القانون الدولي في أن مقصده من عقود الصلح هذه ، ليس هو الحصول على المنافع الاقتصادية أو الحماية الاستعمارية ، وإنما يهدف إلى تمكين أهل البلاد من النظر الطليق في دعوة الاسلام . هذا مع العلم بأن دفع الخراج أو الجزية ليس من مستحبات الإسلام ، وإنما كان ذلك النظام في المصور الأولى من التاريخ وما بعد ذلك . من أمثلة ذلك ما كانت تدفعه الدول المشتغلة بالتجارة البحرية في أوروبا للدول الهمجية في أفريقيا لمنع عنها غزوات القرصان .

ويرى فقهاء القانون الدولي أن مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية ، وإن كان فيه حط من كرامتها^(٢) .

ومع ذلك فما دمتا قد عرفنا أن نظام الخراج هو من أنظمة المصور الأولى بين الأمم ، فهو يتطور بتطور الزمن ، ولا سيما أننا قد أشرنا في المعاهدات إلى أن الخراج ليس حكماً شرعياً دائماً ، وإنما هو تنظيم حربي سياسي ، إذ هو من اجتهاد الأئمة ، وأول من وضعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقد استند بعض الفقهاء في تبرير الخراج إلى آية « أم تسألهم خراجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين »^(٣) . فقال : « فخراج ربك خير ، أي فمطاؤه ورزقه في الدنيا خير ، ويؤيده « خير الرازقين » . ولكننا في الواقع وجدنا أن هذا قول ضعيف ، والراجح هو أنه « فأجر

(١) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٢١٦ ، جنينة : قانون الحرب والحياد : ص ٤٤٦ ، القانون الدولي العام له : ص ١٣٢ .

(٢) القانون الدولي العام ، للدكتور جنينة : ص ١٣٢ .

(٣) المؤمنون : ٧٢

ربك في الآخرة خير منه ، ؛ لأن الآية استفهام توبيخ للمشركين على عدم إيمانهم ، مع أن حال الرسول ﷺ لا يطلب منهم جُملاً وأجرأ على هدايته لهم ؛ لأنه مهبا كان عطاء الخلق فهو حقير ، وأما عطاء الخلق فهو كثير ، فيكون الرسول عليه السلام خليفاً بأن يجنبى مثله للرسالة من بين ظهرائهم ، في ذلك إزام بالحجة عليهم لإخلاهم بالتدبر والتأمل في دين الإسلام . فظاهر الآية ينفي الخراج ولا يثبت . وهذا المعنى في القرآن كثير مثل قوله تعالى : « قل ما سألتكم من أجر فهو خير لكم إن أجري إلا على الله » (١) . « قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكافين » (٢) .

إلى هنا ننتهي من ذكر آثار الحرب في عقارات العدو استعرضنا منها أثر الحرب في الأراضي التي فتحت عنوة ، أو صلحاً ، أو التي انجلى أهلها عنها . وسوف نبحت تحقيق بعض الفتوحات الإسلامية ، هل كان ذلك صلحاً أم عنوة ، لنعرف أحكام الأراضي التي فيها ، فضلاً عن أن الفقهاء احتجوا - كما مر معنا - بحالة فتح بعضها على أنه قضية مسلمة ، مثل استدلال بعضهم لتأييد رأي عمر رضي الله عنه في سواد العراق بفتح مكة عنوة وعدم قسمة أرضها .

ولذا فإننا سنحقق فتح مكة وخيبر ومصر والشام ، وأما سواد العراق فإن من المسلم به أنه فتح عنوة ما عدا بعض البلدان فإنها فتحت صلحاً مثل أليس وبنقيا والحيرة (٣) .

(١) سورة سبأ : ٤٧

(٢) سورة ص : ٨٦ انظر في هذا الأحكام السلطانية ، طبعة الحلبي للماوردي : ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٩ ، تفسير ابن كثير : ٦ ص ٣٠ ، البحر المحييط : ٦ ص ٤١٥ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ ص ١٥ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، المسواق : ٣ =

١ - فتح مكة :

قد كان الفتح لشهر مضين من رمضان سنة ثمان لنقض أهلها العهد الذي وقع بالحديبية ، إلا أنه اختلف فقهاؤنا في صفة الفتح : فيرى الإمام مالك وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد في أظهر روايته والاوزاعي والإمامية وجماهير العلماء وأهل السير أن مكة فتحت عنوة (١) .

وقال الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى : فتحت مكة صلحاً (٢) .
وقد استدل كل من الجمهور والشافعي بأدلة كثيرة .

أدلة الجمهور :

أسهب الجمهور في ذكر الأدلة على ما ارتأوه على النحو التالي :

أولاً : - لم ينقل أحد أن النبي ﷺ صالح أهل مكة ، وإنما جاءه أبو سفيان فأعطاه الأمان لمن دخل داره أو أغلق بابه أو دخل المسجد أو ألقى سلاحه ، ولو كان هناك عقد صلح لما خصص هؤلاء

= من ٣٦٥ ، الأم : ٤ من ١٩٣ ، الحاوي : ١٩ ق ١٣٧ ، أسنى الطالب : ٢ ق من باب الجهاد ، كشاف القناع : ٣ من ٧٤ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧١ ، مفتاح الكرامة : ٤ من ٢٣٩ ، الفرج الرضوي : ٣ من ٣٨٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ١٤٥ وما بعدها ، الخراج لابن آدم : ٥٢ وما بعدها ، فتوح الشام للواقدي : ٢ ص ١٢٧ وما بعدها .
الروض الأنف للسيوطي : ٢ ص ٢٤٧ .

(١) تبين الحقائق : ٣ من ٢٤٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦١ ، الرسائل الزينية لابن نجيم : ١٦١ ، الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ من ١٢٩ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، المنتقى : ٣ من ٢٢٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الأحكام السلطانية لابي يعلى : ١٩٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الفرج الرضوي : ٣ من ٣٨٥ القياس لابن تيمية : ٤٠ / ٤ ، الخلاف في الفقه : ٢ / ٥٠٤ .

(٢) بيجيري المنهج : ٤ ص ٢٤٧ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، نهاية المحتاج للرملی :

بالأمان ، ولشمل الأمان العام جميع أهل مكة^(١) . ثم إن الأمان لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم جميع المكيين بالكف عن القتال ، ولذلك حينما آمن الرسول ﷺ الناس بقوله : « من دخل دار ... الخ » . قال الانصار : أما الرجل فأدركته رغبة في قريته ورأفة بعشيرته^(٢) . فهذا يدل على أن الفتح عنوة .

ثانياً - قال تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسيح محمد ربك واستغفره إنه كان تواباً »^(٣) ، وقال سبحانه : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً »^(٤) . المراد بالفتح في السورتين فتح مكة ، وهو يستعمل في القهر والقوة . قال ابن حجر : وأما قوله تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح » وقوله ﷺ : « لاهجرة بعد الفتح » فالمراد به فتح مكة باتفاق . فهذا يرتفع الإشكال وتجتمع الأقوال بعون الله تعالى^(٥) . وقال تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم بطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيراً »^(٦) أي أنه كف أيدي أهل مكة بالمهاجرة بعد ماخولكم الظفر عليهم والغلبة^(٧) .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ٣٠٧ .

(٣) سورة النصر ١ - ٣ .

(٤) الفتح : ١ .

(٥) انظر تفسير الكشاف : ٣ ص ١٣٥ ، ٣٦٤ ، البحر المحيط : ٨ ص ٥٢٣ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٩ ، ٣٠ ص ١٨٨ ، تفسير الرازي : ٨ ص ٥٣٩ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٥٥ ، عيني بخاري : ١٥ ص ١٠٤ ، صحيح البخاري : ٥ ص ١٤٩ .

(٦) الفتح : ٢٤ .

(٧) تفسير الحازن : ٦ ص ١٦٩ ، تفسير الكشاف للزغشري : ٣ ص ١٣٩ ، البحر المحيط لأبي حيان : ٨ ص ٩٧ .

ثالثاً - جاء في حديث فتح مكة عن أبي هريرة : « وقد وبشت قريش أوباشاً لها (١) .. » ، ثم قال الرسول بيديه إحداهما على الأخرى احصدوم حصداً حتى توافوني بالصفاء . قال أبو هريرة : فانطلقنا لما يشاء أحد منهم أن يقتل منهم من يشاء إلا قتله . فجاء أبو سفيان فقال : « يا رسول الله ، أريدت خضراء قريش (٢) » ، لا قريش بعد اليوم ... » (الحديث) (٣) . ففي هذا الحديث ما يدل على فتح مكة عنوة ، إذ لم يرش غير الأوباش بالأمان الذي أعطاه الرسول ﷺ وقالوا : « تقدم هؤلاء فإن كان لهم شيء كنا معهم وإن أصيبوا أعطينا الذي سئلنا (٤) » . وأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالقتال ووقع ذلك بالفعل (٥) ، بدليل ما قال أبو سفيان : « أريدت خضراء قريش » ، وبما فعل خالد بن الوليد في أسفل مكة حيث قتل بضع عشرة نفساً ، وقيل سبعين من قريش حتى انهزموا حينما بعث رسول الله ، والزيبر ، كل في ناحية من نواحي مكة ، وقال لها : « لا تقاوتا إلا من قاتلكما » . فلما قدم خالد على بني بكر والأحابيش بأسفل مكة قاتلهم ، فهزمهم الله عز وجل ، ولم يكن بمكة قتال غير ذلك (٦) .

(١) أي جمعت لهم جوعاً من قبائل شتى . انظر لسان العرب .

(٢) أي استؤصلت قريش بالقتل وأقنيت ، وخضراؤهم بمعنى جماعتهم .

(٣) انظر شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ١٢٦ وما بعدها ، نيل الأوطار للشوكاني :

٨ ص ١٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٤ .

(٥) زاد المعاد : ٢ ص ٧٠ .

(٦) فتح الباري : ٨ ص ٩ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ ، البداية والنهاية :

٤ ص ٢٩٧ .

ويبدل أيضاً على أن الفتح كان عنوة ما قاله الرسول عليه السلام حيثئذ : « الناس كلهم آمنون إلا ستة أنفس ... » الخبر . فقد أمر الرسول ﷺ بقتل عكرمة بن أبي جهل ومقيس بن صباب^(١) ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وابن خطل واسمه قيس ، وجاريثين له كانتا تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ^(٢) . فلو كانت مكة فتحت صلحاً لما احتاج الرسول عليه السلام إلى الأمر بقتل هؤلاء وإن وجدوا متعلقين بأمنار الكعبة ، لشدة إيذائهم للنبي ﷺ ، ولأن عقد الصلح كفيلاً باستئنائهم والتعريف بشأنهم ، وإلا فما جاز قتل أحد . ولهذا كله قال النبي ﷺ لأصحابه يوم فتح مكة : أفطروا فإنه يوم قتال . مما يدل على أن مكة فتحت عنوة .

وابعاً - جاء في الحديث الصحيح - فيما رواه البخاري - عن أبي هريرة : أن النبي ﷺ قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمسلمين ، وإنها لم تحل لأحد قبلي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، وإنها لا تحل لأحد بعدي »^(٣) . فقوله ﷺ : « إنما أحلت لي .. » من أوضح الدلالة على أن مكة فتحت عنوة ، فهو تصريح بأنها أحلت له في ذلك اليوم ، إذ أن الساعة استمرت من صبيحة يوم الفتح إلى العصر . ولو كانت مفتوحة صلحاً لما كان لذلك معنى يعتد به^(٤) .

(١) هو مقيس بن صباب بن حزن بن يسار الكنازي القرشي شاعر اشتهر في الجاهلية أظهر الإسلام ثم ارتد فقتله غيلة بن عبد الله الأبيثي يوم فتح مكة سنة (٨٨) .

(٢) راجع فتح الباري : ٨ ص ٩ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٢٩٨ ، جوامع السيرة : ٢٣٢ ص ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ .

(٣) القسطلاني شرح البخاري : ٦ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٤ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ١٠٧ ، ٣٣٠ .

خامساً - قال ﷺ بعد دخوله مكة - فيما رواه البيهقي - :
 د ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا : خيرآ ، أخ كريم وابن أخ كريم ،
 قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء (١) فهذا يدل على دخولها عنوة إذ كان يجوز
 أن يفعل بأهل مكة ما يفعل بالفلويين قهراً لولا أن من الرسول عليهم .
 ولو كان الفتح صلحاً لما جاز ذلك .

سادساً - أجارت أم هانيء رجلاً يوم فتح مكة ، فأراد علي بن أبي
 طالب قتله فمنعه ، فأخبرت بذلك رسول الله ﷺ فقال : قد أجرنا من
 أجرت يا أم هانيء . رواه البخاري ومسلم (٢) . فلما جارتها له وإرادة علي
 كرم الله وجهه قتله وتنفيد النبي ﷺ إجارتها صريح في أن مكة فتحت
 عنوة . ولو كان فتحها بالصلح لحصل الأمان بذلك لا بإجارة أم هانيء .
 واثبتنا أدلة أخرى للجحور لوجدنا الكثير منها ولكنها تفتري من
 ذلك بهذا القدر خشية الإطالة .

أدلة الشافعية :

استدل الشافعية على مذهبهم بما يلي :

أ - القرآن الكريم : قال الله تعالى : د ولو قاتلكم الذين كفروا
 لولوا الأدبار ، (٣) أي أهل مكة ولم يصالحوها . وقال سبحانه : د وهو
 الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ييطان مكة ، (٤) . د وعدمكم الله
 منافع كثيرة تأخذونها فمجل لكم هذه ، (٥) ، ثم قال : د وأخري لم
 تقدروا عليها ، (٦) أي بالقهر . قيل التي عجلها لهم : غنائم حنين ، والتي

(١) فتح الباري لابن حجر : ٨ ص ١٠ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٨ ، تاريخ الطبري :

٣ ص ١٢٠ .

(٢) نيل الأوطار : ٨ ص ١٧ .

(٣) الفتح : ٢٢

(٤) الفتح : ٢٤

(٥) الفتح : ٢٠

(٦) الفتح : ٢١

لم يقدرُوا عليها غنائم مكة . وقال عز وجل : « لافقرأ الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (١) » أي المهاجرين من مكة ، فأضاف الديار لهم وهي مقتضية للملك . فهذه كلها دلالات صحيحة من القرآن المجيد تدل على أن مكة فتحت صلحاً .

٢- السنة : هناك أحاديث مشهورة منها أنه ﷺ صالح أهل مكة بمرّ الظهران (٢) قبل دخول مكة (٣) وقال ﷺ - فيما رواه أحمد والبيهقي ومسلم - : « من دخل المسجد فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن أتى سلاحه فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ، واستثنى أفراداً أمر بقتلهم (٤) كما سبق في أدلة الجمهور . وهذا يدل على عموم الأمان لغير هؤلاء الذين استثناهم ، ومقتضى الصلح هو حصول الأمان . وحينئذ قال سعد بن عباد (٥) - والجيش في طريقه إلى مكة - : « اليوم يوم الملحمة (المقتلة العظيمة) ، اليوم تستحل الكعبة » . فقال رسول الله ﷺ : « كذب سعد ، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة ، ويوم تكسى فيه الكعبة » فهذا يدل على أن الفتح لم يكن

(١) الحشر : ٨

(٢) مكان نزول الجيش الاسلامي وسرايطه استعداداً لدخول مكة .

(٣) فتح الباري : ٨ ص ٥ شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ ، نيل الاوطار : ٨

ص ٢١ ، ١٦ .

(٥) هو سعد بن عباد بن دليم بن حارثة ، الخزرجي ، أبو ثابت ، صحابي ، من أهل المدينة ، كان سيد الخزرج ، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والاسلام شهد أحداً والخندق وكان أحد الثغاة الاثني عشر . توفي سنة ١٤ هـ .

عنوة . قال القسطلاني : فيه إطلاق الكذب على الإخبار بغير ما سيقع ، ولو بناء قائله على غلبة الظن وقوة القرينة (١) .

٣ - المعقول : لو كان فتح مكة عنوة لقسمت غنائمها من عقار ومنقول وتملكها الفاعون ، مع أن النبي ﷺ لم يسلب أحداً ، ولم يقسم عقاراً ولا منقولاً ، وإنما دخلها ﷺ متأهباً لقتال ، خوفاً من غدرهم وتقضهم للمصلح الذي بينه وبين أبي سفيان قبل دخولها (٢) .

٤ - رد أدلة الجمهور : أما قوله ﷺ : « احصدوم » ، وقتل خالد من قتل ، فهو محمول على من أظهر من أهل مكة قتلاً ، أو أن قتال خالد بأسفل مكة ، يحتمل أنه كان باجتهاد خاص ، فهي واقعة حال احتملت (٣) ، والأدلة إذا اعتراها الاحتمال كسأها ثوب الإجمال فسقط بها الاستدلال كما يقول الأصوليون .

وأما أمان من دخل دار أبي سفيان ومن ألقى سلاحه ، وأمان أم هانئ فكله محمول على زيادة الاحتياط لهم بالأمان . وأما عزم علي رضي الله عنه قتل الرجلين ، فلمله تناول منها شيئاً وجرى منها قتال أو نحو ذلك (٤) .

وأما قوله تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة » فهو امتنان من الله على عباده حين كف أيدي المشركين

(١) القسطلاني : ٦ ص ٣٧٦ وما بعدها ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٩ .

(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٥ ، مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

(٣) مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤١ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) نفس المراجع السابقة .

عنهم ، فلم يصل إليهم منهم سوء في قصة الحديبيه حينما بعث أهل مكة ثمانين رجلاً يريدون غيرة النبي وأصحابه ، وكف أيدي المؤمنين عن المشركين فلم يقاتلهم عند المسجد الحرام ، بل صان كلاً من الفريقين ، وأوجد بينهم صلحاً فيه خيرة للمؤمنين وعافية لهم في الدنيا والآخرة (١).

اخلاصة من مناقشة أدلة الفريقين :

إن فتح مكة ودخول الرسول ﷺ إليها لم يكن كسائر الفتوحات التي يلتقي فيها الجيشان ويلتحم فيها القتال ، وإنما كانت دخول الرسول عليه السلام إلى مكة بدون مقاومة عنيفة من أهلها ، والمناوشات التي حصلت لاستحق الذكر . ومن الثابت تاريخياً أنه حصل قتال من منطقة دخول خالد بن الوليد في أسفل مكة مع بني بكر والأحاشيش . وكانت عدد الجيش الإسلامي زهاء عشرة آلاف وأوقدوا نيراناً كثيرة بما أذهل قريشاً ، فقال أبو سفيان للعباس : « والله يا أبا الفضل (٢) : لقد أصبح ملك ابن أخيك النداء عظيماً » وقال لقريش : « يامشر قريش ، هذا محمد قد جاءكم بما لا قبل لكم به » (٣) .

نستدل من هذا كله على أن الرسول ﷺ فعل ما يسمى اليوم «بحرب الأعصاب» لإرهاب قريش فيذعنون وتحقن الدماء . والظاهر أن هذه

(١) تفسير ابن كثير : ٧ ص ٥٣٨ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٥٢ وما بعدها ، أسباب النزول للواحدي : ص ٢٨٦ .

(٢) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو الفضل من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام ، وجد الخلفاء العباسيين ، وهو عم الرسول صلى الله عليه وسلم . وكان محسناً أقومه ، شديد الرأي ، واسع العقل ، مولعاً باعتاق العبيد . توفي سنة (٣٢هـ) .

(٣) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٩٧ ، فتوح البلدان : ص ٤٦ وما بعدها ، تاريخ الأمم الإسلامية للخضري : ١ ص ١٢٩ .

الحالة تعتبر عند الفقهاء من قبيل الفتح عنوة وقهراً . وهذا ما نرجحه ، لأن أدلة الشافعية ليست في الواقع تعادل قوة أدلة الجمهور وإن لم يخل بعضها من ضعف . أما آية « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الاكابر » وآية « وهو الذي كف أيديهم عنكم .. » فهذا كان على الحقيقة أنه لم يقع قتال يذكر . وهذا على فرض التسليم بأن ذلك كان في فتح مكة لأنه قال بعض المفسرين : كان ذلك في غزوة الحديبية ، وأن قوله تعالى : « وأخرى لم تقدرُوا عليها » المراد بها الطائف إذ لم يقدر الرسول على فتحها عنوة وقد رماهم بالمنجنيق . وأما أنه وقع صلح بمر الظهران فهو غير ثابت بدليل ما روى موسى بن عقبة ، وهو أصبح ماصف في المازي ، فلم يذكر إلا لإسلام أبي سفيان وتمييزه بعبئة الزعامة إرضاء لفخره بنفسه كما طلب العباس ذلك (١) وهذا لا يسمى صلحاً .

وأما تأمين الرسول لأهل مكة عدا من استثناهم فهو لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم المكيون بالكف عن القتال ، ولهذا فإن وقوع الأمان دليل للجمهور إذ أنه عفو من الرسول عنهم ومن عليهم ، ولو كان هناك صلح لما احتيج إلى هذا الأمان :

وأما قوله ﷺ : « كذب سعد » فهذا كان بعد المن عليهم (٢) ، وحمل الشافعية أمان الرسول ﷺ على زيادة الاحتياط لا دليل عليه ، وهو مجرد تأول . واستثناء البعض من القتل لا يدل على أن الفتح كان صلحاً بدليل قوله ﷺ : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، ثم إنه لو كان الفتح صلحاً لم يقل رسول الله ﷺ : « إن الله أحلها لي ساعة من نهار » .

(١) نيل الاوطار : ٨ ص ٢٣ ، سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٠٣ .

(٢) البحر الرخا : ٥ ص ٤٣٣ .

فلما إذا فتحت صلحاً كانت باقية على حرمتها ولم تخرج بالصلح عن الحرمه. وقد أخبر بأنها في تلك الساعة لم تكن حراماً وأنها بعد انقضاء ساعة الحرب عادت إلى حرمتها الأولى (١). وأما أنه لم تقسم غنائم مكة مع القول بأنها فتحت عنوة ، فذلك لأن مكة لا يشبهها شيء لأن الرسول ﷺ قد سن لها سنناً لم يسنها شيء من سائر البلاد (٢) ، أو لأن القسمة راجعة إلى اختيار الإمام كما رجحنا ذلك ، فإنه خير بين قسمة الأرض المغنومة بين الفاعلين وبين إبقائها وفقاً على المسلمين ، أو لأن الأرض ليست من الغنائم كما قلنا بدليل أن الله حرم على الأمم السابقة غنائم الأموال (٣) ولم تحرم الأرض عليهم ، لأنها ليست غنيمة وإنما الغنيمة هي المنقولات كما قال تعالى : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » الآية (٤) وقال : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها » الآية (٥) ، وهذا ما ثبت عن الصحابة فمن بعدهم ، فتحو أكثر البلاد عنوة فلم تقسم في زمن عمر وعثمان (٦) . وأخيراً نذكر كلمة للكرخي (٧) في صفة فتح مكة قال : ومن له أدنى علم بالسير والفتوح لا يقول بأن مكة فتحت صلحاً ، وقد كان أهل العلم مجمعين على فتح مكة عنوة وقهراً حتى حدث قول بعد المائتين أنها فتحت صلحاً (٨) .

(١) زاد المعاد : ٢ ص ١٧٢

(٢) الأموال : من ٦٥ .

(٣) بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « وأحل لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي »

(٤) المائدة - ٢١

(٥) الأعراف - ١٣٧

(٦) فتح الباري : ٨ ص ٩ - ١٠

(٧) هو سروف بن فيروز الكرخي ، أبو عفا ، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين توفي

سنة ٢٠٠ هـ .

(٨) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .

والخلاصة : أن مذهب الشافعية في فتح مكة صلحاً لا يمكن فهمه إلا على اعتبار الأمان الذي حصل من الرسول عليه الصلاة والسلام لأهل مكة صلحاً ، والواقع ليس ذلك بصلح ، قال ابن حزم : « ومن قال : إنها صلح على أنهم دافعوا وامتنعوا حتى صالحوا فقد أخطأ ، والصحيح البقن أنها مؤمنة على دمائهم وذرائعهم وأموالهم ولسانهم إلا من قاتل أو استنفي »^(١).

لهذا فأننا رجحنا مذهب الجمهور . وقد وجدت في رسالة للعلامة الفزاري الشافعي يقول : إن الشافعي رحمه الله يقول : إن رسول الله ﷺ فتحها عنوة ولم يقسم منها مالاً ولا عقاراً^(٢) . ولذا فإن الفزاري في وجيزه ووسيطه حكى قول الشافعي رضي الله عنه : إن مكة فتحت عنوة . وقال : هذا مذهبه^(٣) . ومن الشافعية كالبيهقي والماوردي قال : إن أسفل مكة فتحه خالد عنوة ، وأعلها فتحه الزبير رضي الله عنها صلحاً ، ودخل ﷺ من جهته فصار الحكم له ، وبهذا يجمع بين الأدلة^(٤) . وقد علق على ذلك الحافظ ابن حجر الشافعي ، فقال : والحق أن صورة فتح مكة كان عنوة ومعاملة أهلها معاملة من دخلت بأمان^(٥) . وقد أصاب ابن رشد حيث قال : الأصح أن مكة افتتحت عنوة لأنه الذي خرج به مسلم^(٦) . وقال صاحب المنار (ج ١٠ ص ٦) : التحقيق أن مكة فتحت عنوة ، وأنه ﷺ أعتق أهلها فقال : « أتم اللقاء » .

(١) راجع جوامع السيرة : ص ٢٣٠

(٢) الرخصة العينية في حكم الفتنية : ق ٢٤٣ ب .

(٣) راجع الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٢ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ .

(٥) فتح الباري : ٨ ص ١٠ .

(٦) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

والنتيجة من تحقيق فتح مكة واعتبارها عنوة كما رجحنا هو : أنه ينبغي أن تقسم أراضيها في رأي بعض الفقهاء ، أو أن تنتقل ملكيتها إلى جماعة المسلمين يعمل الإمام فيها ما يراه من المصلحة ، وهذا ما رجحناه سابقاً ، ولكن هذا الحكم لم يطبق على مكة ؛ لأنها مستثناة من سائر الأراضي المفتوحة ، لما ميزها الله به على سائر بقاع الأرض بوجود بيته الحرام ، وإقامة شامئ دينة فيها ، حتى قيل : إنها لا تملك^(١).

٢ - فتح خيبر :

خيبر : مدينة تقع شمال المدينة على بعد ثلاثة أيام ، وهي ذات حصون وقلاع كثيرة وحداث غناء كان يقطنها اليهود الذين كانوا أخطر الناس على الدعوة الإسلامية ، فكان لابد من عاربهم وإجلائهم عن الجزيرة العربية حتى لا يكونوا شوكة في ظهر المسلمين الذين يحاربون كفار مكة .

سار إليهم الجيش الإسلامي بعد الانتصار في الحديبية ، قتم الفتح المسلمين في السنة السابعة^(٢) . فهل كان فتحها عنوة أم صلحاً ليمرف من هو مالك الأرض ؟ اختلف العلماء وكذا أهل السير في ذلك لوجود حديثين متعارضين في الموضوع .

١ - روى البخاري عن أسلم^(٣) مولى عمر قال : قال عمر : أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس ييئناً ، ليس لهم شيء ، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر ، ولكني أتركها

(١) راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٦ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ١٨٦ .

(٣) هو أسلم المدوي مولاهم أبو خالد : قيل إنه حبشي ، أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن أبي بكر ومولاه مر وعثمان وابن مر ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم كان ثقة توفي سنة (٨٠ هـ) .

خزانة لهم يقتسمونها^(١) . فقول عمر : « كما قسم رسول الله ﷺ خير » يقتضي أنها فتحت عنوة ، وهو رأي ابن اسحاق^(٢) . ويؤيده قول الرسول ﷺ : « لأعطينا (أي الراية) غداً رجلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله ، يأخذها عنوة^(٣) » . وروي أبو داود عن ألس بن مالك أن رسول الله ﷺ غزا خير فأصبناها عنوة ، فجمع السبي^(٤) . هذه هي أدلة القائلين بأنها فتحت عنوة .

٣ — وأما من قال : بأن خير فتحت صلحاً ، استدلل بما روى بشير بن يسار^(٥) عن سهل بن أبي حنيفة^(٦) قال : « قسم رسول الله ﷺ خير نصفين ، نصفاً لنوائبه وحوائجه ونصفاً بين المسلمين ، قسمها على ثمانية عشر مهماً » . فهذا يقتضي أن بعض خير فتح صلحاً . يدل لذلك ما رواه أبو داود من حديث سعيد بن المسيب^(٧) أن رسول الله ﷺ افتتح بعض

(١) القسطلاني : ٦ ص ٣٦٠ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٢ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ٢١٩ ، وابن اسحاق : هو محمد بن اسحاق بن يسار الملقب بالولاء المدني ، من أقدم مؤرخي العرب ، من أهل المدينة له « السيرة النبوية » رواها عنه ابن هشام توفي سنة ١٥١ هـ .

(٣) قس المرجع السابق : ٤ ص ١٨٦ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٤ .

(٥) هو بشير بن يسار مولى بني حارثة بن الحارث من الأنصار ثم من الأوس ، وكان شيخاً كبيراً فقيهاً ، وكان قد أدرك عامة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، روى عن جماعة منهم ، وكان قليل الحديث .

(٦) هو سهل بن أبي حنيفة بن ساعدة بن عامر ، حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بأحاديث ، وكان عمره سبع أو ثمان سنين عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

(٧) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي ، أبو محمد سيد التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة ، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع . توفي سنة ٩٤ هـ .

خير عنوة^(١). قال البيهقي ، معلقاً على حديث بشير : وهذا لان خير فتح شطرها
عنوة وشطرها صلحاً ، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الخس والغنائم ، وعزل
ما فتح صلحاً لنوابه وما يحتاج إليه من أمور المسلمين^(٢) . يؤيد ذلك
ما قال أبو الفتح اليعمري^(٣) : ويترجح ما قاله موسى بن عقبة وغيره
أن بعض خير كان صلحاً بما أخرجه أبو داود من طريق ابن وهب عن
مالك عن الزهري أن خير كان بعضها عنوة وبعضها صلحاً^(٤) .

هذا ملخص أدلة الطرفين . وقد قال ابن عبد البر وابن القيم :
الصحيح أنه فتحت خير كلها عنوة وأن رسول الله ﷺ قسم جميع
أرضها على الغنائم وهم أهل الحديبية . أما قسمة الرسول ﷺ خير وأخذها
النصف : معناه أنه كان له النصف مع بعض المسلمين ؛ لان قسمتها
كانت على ستة وثلاثين سهماً كما هي رواية أخرى عند أحمد وأبي داود
عن بشير بن يسار^(٥) واستاده جيد كما قال صاحب التنقيح^(٦) .
فلما صارت الاموال بيد النبي ﷺ ، ولم يكن لهم عمال يكفونهم عملها
دعا رسول الله ﷺ اليهود فعاملهم^(٧) .

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ٣١٧ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥ ، نيل الأوطار :
٨ ص ١٣ .

(٢) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٨ .

(٣) هو محمد بن محمد بن سيد الناس ، اليعمري الرهبي ، أبو الفتح ، مؤرخ ، عالم بالأدب ،
من حفاظ الحديث . أصله من اشبيلية ومولده ووفاته بالقاهرة سنة ٧٣٤ هـ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٩٩ ، الحراج لابن آدم : ٢٠ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٣ .

(٦) نصب الراية الزيلعي : ٣ ص ٣٩٧ ، وصاحب التنقيح : هو محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي .

(٧) المرجع السابق : ٣ ص ٣٩٨ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٥ .

وقالوا : لو كان فتح شيء من خير صلحاً لم يجعلهم رسول الله ﷺ ، فإنه لما عزم على إخراجهم منها قالوا : نحن أعلم بالأرض منكم وعوناً نكون فيها ، ونعمرها لكم بشطز ما يخرج منها . وهذا صريح جداً في أنها إنما فتحت عنوة (١) .

ولو كانت صلحاً للملكها أهلها كما يملك أهل الصلح أرضهم وسائر أموالهم . ورد ابن عبد البر على غيره بقوله : وإنما دخلت الشبهة على من قال : فتحت صلحاً .. بالحصنين اللذين أسلمها أهلها لحقن دمائهم ، وهو ضرب من الصلح ، وهما حصن الوطيط والصلح والذين كما قال أهل السير لم يكونوا مغنومين ، فظن بعضهم أن ذلك صلح مع أن الصلح الذي وقع : هو أن لرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحلقة (٢) والسلاح ولهم رقابهم وذريتهم ويجلوا من الأرض . فهذا كان الصلح أي أنه صلح لحقن الدماء فقط ، ولم يقع بينهم صلح أن شيئاً من أرض خير لليهود ولا جرى ذلك ألبتة . ولو كان كذلك لم يقل الرسول ﷺ في الصلح كما روى أبو داود : « نقركم ما شئنا ، فكيف بقرم في أرضهم ما شاء وقد أجلام عمر من الأرض » (٣) .

ثم إنه من المعلوم أن الإمام مخير في أرض العنوة بين قسمها ووقفها ، وقسم بعضها ووقف البعض .

(١) فتح الباري ٧١ ص ٣٨٥ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٣٧ ، ٣ ص ٢١٦ .

(٢) أي على الذهب والفضة والدروع ، الحلقة هي الدروع والجم الخلق . راجع (نهاية ابن الأثير في غريب الحديث : ٢ ص ٢٩٠) .

(٣) المراجع في الصفحة السابقة رقم ٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٥ ، نصب الرتبة :

مناقشة :

من الممكن التوفيق بين الحديثين السابقين إذا قلنا : إن قول عمر « كما قسم رسول الله ﷺ خير » يريد به بمض خير لاجمعيها كما قال الطحاوي (١) ، فهذا قدر مشترك متحقق بين كل الامة (٢) .

وقول ابن عبد البر : « لو كانت صلحا لملكها أهلها . . » غير سليم إذ قد يقع الصلح على أن الأرض للسلمين . وادعاء ابن القيم أنه لم يوضع الخراج على خير أئمة غير ثابت ؛ لأن الخراج لا يلزم أن يكون خراج وظيفة (وهو أن يكون الواجب شيئا مقدرا في الزمة ، وهو ما وضعه عمر على سواد العراق) ، بل قد يكون خراج مقاسمة (وهو أن يكون الواجب جزءا شائعا من الخراج كالربع والخمس ونحو ذلك وهو ما وضع على الشام ومصر) (٣) ، وهذا يشبه ما صالح عليه الرسول عليه السلام أهل خير على شطر ما يخرج من الأرض من زرع أو ثمر .

والثقات من أهل السير والمغازي كموسى بن عقبة وابن هشام والطبري والبلاذري يذكرون أن الرسول ﷺ حاصر أهل خير في حصنهم الوطيع والسلام بضع عشرة ليلة ، حتى إذا أيقنوا بالهلاك طلبوا الصلح ، فكان فتح حصون خير ستة منها عنوة ، واثنين منها صلحا . فلما سمع بهم أهل فدك طلبوا أن يعاملوا بمثل معاملة أهل خير ، فأجابهم الرسول ﷺ إلى

(١) نيل الأوطار : ٨ ص ١٤ .

(٢) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) تبين الحقائق : ٣ ص ٣٧٢ ، مخطوط الرسائل الزينية لابن نجم : ١٦١ - ١٦٢ حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٩ ، الأحكام السلطانية الماوردي : ١٤٤ ، الأموال لابن هبيل : ٧٦ .

ما طلبوا (١) .

والواقع أن أهل السير اعتمدوا على حديث بشير بن يسار وهو ظاهر في أن بعض خير فتح مسلحاً وهو حصن الوطيط والسلام . وقد رجحه الماوردي وقرره الإمام مالك (٢) . وكان من الممكن أن نغفل إلى هذا الرأي لولا أن حديث بشير يختلف في وصله (٣) وإرساله ، وأن اليهود لم يتركوا أرضهم إلا بمحاصر وقتال (٤) . فكان حكم أرض هذين الحصنين كحكم سائر أرض خير كلها عنوة غنيمة مقسومة بين أهلها ، وإذا كان الجمهور يعتبرون حالة فتح مكة عنوة فبالأولى أن نعتبر فتح خير عنوة كذلك ، والصلح الذي وقع ما كان إلا لحقن الدماء والانفاس كما قال ابن عبد البر .

٣ - فتح الشام :

يذكر بعض المؤرخين أن المسلمين أخذوا ما حول دمشق عنوة ، وأما نفس المدينة : فقد فتح نصفها عنوة والنصف الآخر مسلحاً في سنة ١٤ هـ

(١) سيرة ابن هشام : ٢ من ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، تاريخ الطبري : ٣ من ٩٣ - ٩٥ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ من ٤٢ ، فتوح البلدان : ٢٩ ، المنتقى على الموطأ : ٣ من ٢١٩ .

(٢) الأحكام السلطانية : ١٦٣ ، اختلاف الفقهاء : ٢١٩ ، الزرقاني على الموطأ : ٢ من ٣٢٥ ، المنتقى : ٣ من ٢١٩ ، الحراج لابن آدم : ٢٠ ، رسالة في الأراضي الحراجية : ق ١٧٩ .

(٣) الحديث الموصول أو المتصل : هو ما اتصل بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف المرسل والمنقطع . وهو يشمل المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والمرفوع على الصحابي أو من دونه (راجع الباعث الحديث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ٤٥) .

(٤) فتح الباري : ٧ من ٣٨٥

فأجراها عمر كلها صلحاً^(١) . قال السبيلي : وأرض الشام كلها عنوة إلا مدائنها فإن أهلها صالحوا عليها^(٢) . وقال السيوطي : فتحت دمشق ما بين صلح وعنوة^(٣) . وحجتهم في هذا ما وقع من المشاجرة بين خالد بن الوليد الذي دخل دمشق من الباب الشرقي عنوة ، وبين أبي عبيدة بن الجراح الذي دخلها من باب الجابية بعد أن طلب الروم منه الصلح ، فصالحهم وكادت الفتنة أن تثور بين أصحاب خالد وأصحاب أبي عبيدة ، وانفق رأيهم أن يكتبوا كتاباً إلى الخليفة أبي بكر ولم يعلموا خبر وفاته . فكتب عمر كتاباً لأبي عبيدة يقول فيه : قد وليتك على الشام وجعلتك أميراً على المسلمين . وعزت خالد بن الوليد ، والسلام . وذكر في كتاب آخر من عمر لأبي عبيدة أنه قال له : وأما اختصاصك أنت وخالد في الصلح أو في القتال فأنت الولي وصاحب الأمر ، وإن صلحك جرى على الحقيقة أنها الروم فسلم لإيهم ذلك ، والسلام ورحمة الله وبركاته عليك وعلى جميع المسلمين^(٤) .

وقد اختلف العلماء في أن الشام فتحت عنوة أو صلحاً ؟

والراجح في نظر جمهورهم أنها عنوة وأقر أهلها عليها بالخراج فهي

(١) تاريخ ابن عساکر : ١ ص ١٥٥ ، تاريخ الطبري : ٢ ص ١١٨ ، فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٤٩ - ٥١ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٥٨ وما بعدها . خطط الشام للاستاذ محمد كرد علي : ١ ص ١١٩ .

(٢) الروض الأنت لسبيلي : ٢ ص ٤٧ ، فتوح البلدان : ١ ص ١٥٨ .

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ٥١ ص .

(٤) فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٥٧ - ٦٠ .

خراجية . قال الزيلعي : أجمت الصحابة رضي الله عنهم على وضع الخراج على الشام^(١) .

وإنني أرجح أن دمشق فتحت عنوة بدليل ما قال البلاذري : « وقد كان أبو عبيدة بن الجراح على فتح باب الجابية ، وأصد جماعة من المسلمين على حائطه فانصب مقاتلة الروم إلى ناحيته ، فقاتلوا المسلمين قتالاً شديداً ، ثم إنهم ولوا مدبرين وفتح أبو عبيدة والمسلمون معه باب الجابية عنوة ودخلوا منه ، فالتقى أبو عبيدة وخالد بن الوليد بالقسريلاط ، وهو موضع النعاسين بدمشق »^(٢) .

ثم قال : « وفي رواية أبي مخنف وغيره أن خالداً دخل دمشق بقتال ، وأن أبا عبيدة دخلها بصلح فالتقيا بالزياتين ، والخبر الأول أثبت »^(٣) .

فدل هذا على أن رواية فتح دمشق عنوة هي الأصح عند المؤرخين . وعلى تسليم صحة رواية أن بعض دمشق عنوة ، وبعضها صلح من جانب أبي عبيدة ، فإننا يمكن أن نفهمها على أن الروم حينما شملوا بدخول المسلمين عليهم مكبرين من الباب الشرقي ، وذلك في ليلة عيدهم ولطوهم ، حينما شعروا بذلك سارع بعضهم إلى مصالحة أبي عبيدة ، لا عرف عنه

(١) راجع الخراج لأبي يوسف : ص ٣٩ ، ٤١ ، تبين الحقائق : ص ٣ ، ٢٧١ ، حاشية ابن عابدين : ص ٣ ، ٣٥٢ ، المدونة مع القدمات : ص ١ ، ٣٨٥ ، الحرشي ، الطبعة الثانية : ص ٣ ، ١٢٨ ، المواقيت : ص ٣ ، ٣٦٥ ، الفرج الكبير : ص ١٠ ، ٥٣٩ ، المحرر : ص ٢ ، ١٨٠ ، زاد المعاد : ص ٢ ، ١٧٣ ، تحفة المحتاج : ص ٨ ، ٥٨ ، مغني المحتاج : ص ٤ ، ٢٣٦ ، المنتزح المختار : ص ١ ، ٥٧ ، مفتاح الكرامة : ص ٤ ، ٢٣٩ ، الفرج الرضوي : ص ٣٨٥ .

(٢) فتوح البلدان : ص ١٢٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ١٢٩ ، الأموال : ص ٥٩ - ٦٠ .

من الرفق والهوادة بخلاف خالد الذي اشتهر عنه الصرامة والبطش بالاعداء. وهذا كان سر عزل عمر لخالد الذي قال عنه : « إن في سيف خالد لرهقاً » أي شدة (١) . وكان من نتيجة إجراء أبي عبيدة الصلح ودخول خالد عنوة أن تناضبا ، غـالـد يعتبر تسليم الروم غلباً يحق فيه على المألوب جزاء السبي والاغتنام والقصاص . وأبو عبيدة يحسبه صلحاً . فاختلاف إذن في تكييف حالة التسليم .

وقد حسم عمر بن الخطاب الخلاف القائم بينها فمولت دمشق معاملة الصلح ، أي أنه أقرت الأملاك بيد أهلها ووضع عليها الخراج (٢) . قال أبو عثمان الصنعاني : « غلب الصلح على العنوة وأمضيت دمشق كلها صلحاً » (٣) ولهذا يرى بعض المؤرخين أن دمشق فتحت في مناسبتين مختلفتين كانت الثانية منها صلحاً (٤) .

٤ - فتح مصر :

ذكر بعض المؤرخين أن مصر فتحت كلها صلحاً أو إلا الاسكندرية فإنها فتحت عنوة ؟ من ذلك ما حدث به الليث بن سعد (٦) قال : كان يزيد بن أبي حبيب يقول : مصر كلها صلح إلا الاسكندرية فإنها فتحت

(١) جاء في كتاب عمر : إني لم أعزل خالد عن سخط ولا عن خيالة ، ولكن الناس فخموه واغتنوا به فخفت أن يوكل اليه فأجبت أن يعلوا أن الله هو الصانع وألا يكونوا يهرض فتنة (راجع تحفة الأئام في التاريخ العام : ١ ص ٧٨) .

(٢) الأموال : ص ١٧٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ ابن عساکر : ١ ص ١٥٠ .

(٤) راجع الجزية والاسلام ، دانييل دبليت : ص ٩٣ ، ٩٥ .

(٥) هو فقيه مصر أبو الجارث ولد فيها بناحية قلقندة سنة ٩٤ هـ وتوفي سنة ١٧٥ هـ

قال الامام المافقي عنه : الليث أفقه من مالك الا أن أصحابه ضيعوه .

عنوة . ومثل ذلك ما حدث به يحيى بن أيوب ^(١) ، وخالد بن حميد
إلا أنها استثنيا أيضاً ثلاث قرى وهي ساطيس ومصيل وبلهيب ^(٢) .

وسبب ما فتح عنوة في رأي هؤلاء : هو تجمع الروم فيها ، وعلى
الأخص الاسكندرية لمظم حرمتها عندهم حتى إن ملك الروم قال : لن
غلبوا على الاسكندرية لقد هلك الروم ، وانقطع ملكها ^(٣) .

وقال آخرون : بل فتحت مصر عنوة بلا عهد ولا عقد ، مثل ما جاء
عن عبد الله بن هيرة ^(٤) : « إن مصر فتحت عنوة » أو ما حدث به
ابن وهب ^(٥) : « إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد » ^(٦) . وجاء
في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى حيان بن شريح وكان عامله على مصر :
« إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد » ^(٧) .

(١) هو يحيى بن أيوب ، يكنى أبا زكرياء ، مولى لأبي قاسم محرر .

(٢) انظر فتوح مصر لابن عبد الحكم : ٢ من ٧٦ ، رسالة غطوطة تتعلق
بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٩ ، حسن المخاضرة في أخبار مصر والقاهرة
للسيوطي : ١ من ٦٩ .

(٣) فتوح مصر : ٢ من ٦٩ ، حسن المخاضرة في أخبار مصر والقاهرة
للسيوطي : ١ من ٧٠ .

(٤) هو عبد الله بن هيرة السبائي ، له أحاديث ، وتوفي في خلافة يزيد بن
عبد الملك .

(٥) هو عبد الله بن وهب بن مسلم القهري بالولاء المصري ، فقيه من الأئمة ، من
أصحاب مالك ، جمع بين الفقه والحديث والعبادة ، له كتب منها الجامع والموطأ توفي
سنة (١٩٧ هـ) .

(٦) فتوح مصر : ٢ من ٨٠ .

(٧) فتوح البلدان : ص ٢٢٤ .

وهذا هو رأي فقهاء المذاهب على الصحيح عندهم . قال ابن الرفة الشافعي (١) ، نقلًا عن جماعة من العلماء : « إن مصر فتحت عنوة ، وإن عمر وضع على أراضيهم الخراج ، والمراد من مصر المفتوحة عنوة : خصوص البلد وهي مصر القديمة وكذا الاسكندرية ، لا جميع أراضي مصر فإنها فتحت صلحاً » . وهذا ما نص عليه الإمام مالك في المدونة وأبو عبيد والطحاوي وابن حجر والزملي وغيرهم (٢) .

ونحن نرى أن مصر فتحت عنوة على الراجح بدليل ما تضافرت عليه الروايات التاريخية الموثوق بها ، فمن المعروف أنه حينما تأخر الفتح على عمرو ابن العاص طلب من عمرو بن الخطاب أن يمدّه بجيش فأمدّه بجيش يتكون من اثني عشر ألفاً فيهم خالد بن الوليد ، والزبير بن العوام (٣) ، والمقداد

(١) هو أحمد بن محمد بن علي الانصاري ، أبو العباس ، نجم الدين المعروف بابن الرفة فقيه شافعي ، من فضلاء مصر ، له كتب توفي سنة (٧١٠ هـ) .

(٢) الخراج : ص ٢٨ ، تبين الحقائق : ص ٣ ، حاشية ابن عابدين : ص ٣٥٢ ، المدونة : ص ٣٧١ ، الخرجي ، الطبعة الثانية : ص ١٢٨ ، المواق : ص ٣٦٥ ، الاعلام والاهتمام بمجسم فتاوى شيخ الاسلام زكريا الانصاري ، الإقناع : ص ٣٤٨ ، حاشية الصفوي : ص ٢ ق ١٦ ب من باب الجهاد ، مفتي المحتاج : ص ٢٣٦ ، رسالة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٨ ، مخطوط رقم (٢٩٠ مجاميع) بالازهر ، الفرج الكبير : ص ١٠ ، المحرر : ص ١٨٠ ، المنتزح المختار : ص ٥٧١ ، البحر الزخار : ص ٢١٨ ، مفتاح الكرامة : ص ٤٣٩ ، الفرج الرضوي : ص ٣٨٥ .

(٣) هو الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي ، أبو عبد الله ، الصخاني الشجاع ، أخذ العشرة المبشرين بالجنة ، كثير المتاجر ، شهد بدرًا وأحداً وغيرهما ، وهو ابن عمّة النبي صلى الله عليه وسلم ، أسلم وله ١٢ سنة ، توفي سنة ٣٦ هـ .

ابن الاسود (١) ، وعبادة بن الصامت . فلما وصل المدد إلى بلاد مصر وسمع ملكها بمقدم خالد فاتح الشام ، فالتقى ابن الملك بجيش كبير مع العرب ، وحصلت حيرة عند قائد الروم بين التسليم والقتال . قال ابن اسحق : فبينما هو في حيرة من أمره إذ كبر خالد بن الوليد ومن معه في وسط عسكره ، فسمع عمر وأصحابه التكبير ، فكبروا ووقعت الهزيمة على الروم (٢) .

ثم إن القول بفتح مصر صلحاً يمكن حمله على ما استقر عليه أمر الفتح بدليل ما نقل : « أن المقوقس سأل الصلح فبعث إليه عمرو بعبادة ابن الصامت فصالحه المقوقس على القبط والروم . على أن الروم الخياري في الصلح إلى أن يوافي كتاب ملكهم ... فكانت مصر صلحاً كلها بفرصة دينارين دينارين ، على كل رجل (أي بعد عقد الصلح) دون الشيوخ والأطفال والنساء . وأن لهم أرضهم وبلادهم لا يعترضون في شيء منها » (٣) .

وبدليل ما قال السهيلي : أرض مصر فتحت عنوة وكان الليث يروي عن يزيد بن أبي حبيب أنها فتحت صلحاً . وكلا الخبرين حق ، لأنها فتحت صلحاً أول الأمر ، ثم انتكشت بعد فأخذت عنوة ، فمن هنا نشأ

(١) هو المقداد بن عمرو ، ويعرف بابن الاسود ، الكندي ، صحابي ، من الأبطال ، هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الاسلام ، توفي على مقربة بالمدينة ، سنة (٣٣ هـ) .

(٢) فتوح الشام: ٢ ص ٣٨ ، ٤٣ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي: ١ ص ٧١ .

(٣) فتوح مصر: ص ٧٥ ، حسن المحاضرة للسيوطي: ١ ص ٧١ .

الخلاف في أمرها (١) كما قال أبو عبيد .

ويؤيد رأينا بفتح مصر عنوة ماروي عن عبد الله بن عمرو بن الماص قال : اشتبه على الناس أمر مصر . فقال البعض : فتحت عنوة ، وقال آخرون : فتحت صلحاً ، والتلج في أمرها (٢) أن أبي قدمها فقاتله أهل «اليونة» ففتحها قهراً ، وأدخلها المسلمين ، وكان الزبير أول من علا حصنها ... ثم ذكر أن عمرو بن الماص (٣) عقد صلحاً مع أهل مصر ، وكتب في ذلك إلى عمر فأقره على ذلك ، وصارت الأرض أرض خراج (٤) .

يوضح هذا ما جاء في تاريخ الطبري وصبح الأعشى للقلقشندي : أنه لما نزل عمرو بن الماص على القوم بين شمس ، وكان المذك بين القبط والنوب ، ناهدوه فقاتلهم ، وارتقى الزبير بن العوام سورها ونزل عليهم عنوة ، فاعتقدوا بمدما أشرفوا على الملكة ، فأجروا ما أخذوا عنوة ، مجرى ما صالح فصاروا ذمة ، وكان صلحهم ... ثم ذكر الصلح بين عمرو وأهل مصر (٥) .

والخلاصة : أن مصر فتحت عنوة سنة ٢٠ هـ ولكنها عولمت معاملة

(١) الأموال : ص ١٤١ وما بعدها ، الروض الأنف : ٢ ص ٢٤٧ ، تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص ٥١ ، جل فتوح الاسلام لابن خزم مع جوامع السيرة : ص ٣٤٣ .

(٢) يقال تلجت نفسي بالامر إذا اطأنت اليه وسكنت وثبت فيها ووثقت به ، ومنه حديث ابن ذي يزن : وتلج صدرك . راجع لسان العرب : ٣ ص ٤٥ .

(٣) هو عمرو بن الماص بن وائل السهمي القرشي ، أبو عبد الله ، فاتح مصر ، وأحد عظماء العرب ودهاتهم وأولي الرأي والحزم والمكيدة فيهم . توفي سنة (٤٣ هـ) .

(٤) راجع فتوح البلدان : ص ٢٢١ - ٢٢٧ .

(٥) انظر تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٢٩ ، صبح الأعشى للقلقشندي : ٣ ص ٤٢٣ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ١٢٦ .

الصلح فأقرت الأرض بيد أهلها ووضع على أرضهم الخراج بإقرار عمر بن الخطاب كما وضعت الجزية على رقابهم (١) .

وسبب هذا التخريج أن مصر فتحت مرتين : صلحاً وعنوة كما رجح بعض المؤرخين . والنتيجة من تحقيق هذه الفتوحات : هو تمحيص الخلاف بين الفقهاء فيما فتح عنوة وما فتح صلحاً ، ثم إزالة اللثام عن حقيقة أراضي هذه البلاد التي شغلت الفقهاء كثيراً ، ورجح كل منهم وجهة لم تخل من الانتقاد . ونحن حرصاً منا على إثبات الحقائق حررنا هذه الفتوحات أيضاً من الناحية التاريخية واتيننا إلى ما سبق . والذي يستفاد من هذا أن حكم أرض عنوة بانتقال ملكيتها إلى المسلمين وقسمتها بين الفاتحين ، واعتبارها أرضاً عشيرة في رأي الشافعي والحنابلة ، أو وقفها (٢) على الجماعة الإسلامية نظير خراج يوضع عليها ويصرف في المصالح العامة ، ولا يجوز التصرف فيها كما في المشهور عند المالكية ، أو تخيير الإمام فيها بين الأمرين السابقين لدى الحنفية ، وهو ما رجحناه .

هذا الحكم لا ينطبق إلا على أراضي خير ، ويكون مالك الأرض حينئذ هو الدولة الإسلامية . وليس المغلوبون هم المالكين كما يقول كاتاني، وإنما يملكون حق الانتفاع فقط ويكون حق التمتع بالملكية هو الذي يحق بيعه والتصرف فيه ووراثته (٣) .

(١) راجع رسالة التحفة المرضية في الأراضي المصرية ضمن الرسالة الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٩ ، والخلاصة الوفية في الأراضي المصرية للشيخ أحمد إبراهيم : ص ٣١ ، وراجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٢) الوقف إما للزراع وحدها في رأي بعض الفقهاء وهم الشافعية ، أو للزراع والمنازل في رأي بعض آخر وهم المالكية .

(٣) راجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٦ .

أما أراضي سواد العراق والشام ومصر فبالرغم من كونها فتحت
عنوة فإنها عوملت معاملة حكم أراضي الصلح ، وهو استبقاء أراضيها على
ملكية أهلها لأن المسلمين لم يقسموا شيئاً منها ، ويجوز لهم بيع هذه الأرض
لمن شاءوا منهم أو من المسلمين أو من أهل الذمة ، فيكون الواجب في
مثل هذه الأرض على المالك هو الخراج ، وهذا رأي الحنفية . ويرى
الشرنبلالي منهم وجوب ترك الأراضي على ملك أهلها . وعند الأئمة الثلاثة:
هي موقوفة على المسلمين ويجمع العشر والخراج فيها على المسلم ^(١) .
أي أن ملكية الرقبة للحكومة الإسلامية وملكبة المنفعة لأصحاب الأراضي
قبل الفتح ، وهذا هو الحال الذي كان سائداً عند الرومان بالنسبة للروايا
في مصر والشام مما يدلنا على أن ما ارتآه سيدنا عمر في هذه البلاد لم
يكن فيه ظلم للأهالي ولا مآلة للفاطحين . وحينئذ يتفق الفقه الإسلامي مع
ما كان مقررأ في قانون الحرب الحديث من أنه بعد انتقال ملكية المقارات
بالفتح إلى سيادة الدولة الفاتحة ، يكون للدولة المحاربة الحق في استغلال
هذه المقارات واستخدامها في أغراضها الخاصة . كما إنه تنتقل إلى الدولة
الفاتحة ملكية الأملاك العامة كالجسور والترع وخطوط السكك الحديدية
وهذا شبيه بوقف المقار عند فقهاء الإسلام .



(١) انظر حاشية ابن هابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٤ ، الأحكام
السلطانية للماوردي طبة الحلبي : ص ١٤٧ ، ١٥٢ ، بداية المجتهد ، طبة صبيح : ١ ص
٣١٩ ، ٣٢٠ ، راجع بحث الدكتور علي حسن عبد القادر : ملكية الأرض وحيازتها في
الإسلام : ص ١٢ ، المقدم للندوة المالية الإسلامية في باكستان سنة ١٩٥٨ ، القواعد لابن
رجب : ص ١٩٩ وما بعدها ، مقارنة المذاهب في الفقه للأستاذين عمود شلتوت وعبد الساب:
ص ٥١ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٤ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ .

المطلب الثاني - المنقول

أولاً - حكم المنقول :

يترتب على فتح البلاد المحاربة زوال ملكية أصحابها عن الاموال المنقولة، وتنتقل إلى ملكية الفاتحين ، إما بمجرد الاستيلاء أو بعد القسمة أو بعد الحيازة في دار الاسلام كما هو الخلاف السابق في المقار . ولم يفرق الفقهاء بين الاموال العامة والاموال الخاصة في هذا الموضوع ، مراعاة لما كان مألوفاً بين الأمم أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، وأن الفكرة المعمول بها حتى القرن الثامن عشر اعتبار الاقليم المنزوع وما يوجد به من عقار ومنقول مآلاً مباحاً ، وللعجيوش الزاحفة حق اغتنام تلك الاموال . وقد عدلت القاعدة بعد ذلك بفضل استعمال الجيوش النظامية ، وتحت تأثير الرأي القائل بأن الحرب يجب أن يقع العبء فيها ، ما أمكن ذلك ، على هاتق الحكومات لا على طائق الافراد ، فأصبح من غير الجائز أخذ أملاك الأعداء الموجودة على الاقليم إلا يشروط خاصة ، وصارت القاعدة أن منقولات الحكومة يجوز مصادرة ما يصلح منها لاعمال الدولة العسكرية ، وأن غنائم الحرب التي توجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال كالخيل والأسلحة وسائر أدوات القتال تعتبر غنيمة للدولة التي أخذتها . أما منقولات الأفراد وعقاراتهم فلا يجوز أخذها أو استملاكها في أغراض الدولة المحاربة^(١). ولا مانع في الإسلام يمنع من الاخذ بالفرقة السابقة بين أموال العدو

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، ٢٩٧ .

العامة والاموال المملوكة للأفراد ؛ ذلك لان سبب الاغتنام غير متحقق اليوم بالنسبة لاملاك الافراد لعدم وجود القتال منهم .

ولئن احتدم الخلاف بين الفقهاء في شأن قسمة العقار بين الغانمين ، أو لإقراره بيد أهله وتركته لمصالح المسلمين العامة ، فإننا لا نجد أثراً كبيراً لهذا الخلاف في شأن المنقولات ، فقد كان رسول الله ﷺ يقسمها على حسب رأيه ، ولما حصل نزاع بين الصحابة في غنائم بدر جعلها الله عز وجل ملكاً لرسوله يضمها حيث شاء : « يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول .. » (١) ، ثم أنزل الله آية الغنائم : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة .. » (٢) فكان الواجب تقسيم الغنم ، الخمس لمن ذكرت الآية أي لبيت مال المسلمين كما يرى المالكية ، والباقي للمجاهدين الذين شهدوا القتال (٣) . قال عمر بن الخطاب — فيما رواه البخاري — « إنما الغنيمة لمن شهد الواقعة » (٤) . وما زالت الغنائم تقسم بين الغانمين في صدر الإسلام ودولة بني أمية وبني العباس (٥) ، وذلك لان الغنيمة حق خالص للغانمين

(١) الأنفال : ١

(٢) الانفال : ٤١

(٣) والظاهر من آية الغنائم أنه لا يقسم لمن لا يغم ، فلو لحق مدد للغانمين قبل حوز الغنيمة لدار الاسلام ، فعند أبي حنيفة ثم شركاؤهم فيها . وقال مالك والثوري والأوزاعي والليث والشافعي : لا يشاركونهم (راجع تفسير البحر المحيط لابي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، والقوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، وبجيرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٩) .

(٤) الفسطاطي : ٤ ص ٨٦ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٥٠ .

(٥) السياسة الشرعية لصديق خان : ص ١٠١ ، الاحكام السلطانية للماوردي :

ص ١٣٤ .

إجماعاً ، وهذا ما اتفق عليه أئمة المذاهب^(١) . ولا خيار للإمام في أمر القسمة ، قال الزيلعي : يجب على الإمام أن يقسم الغنيمة ويخرج خمسها لقوله تعالى « فأن لله خمسة » ويقسم الأربعة الاخماس على الفاتحين للنصوص الواردة فيه وعليه إجماع المسلمين^(٢) ، إلا أنه قد وجدنا عند الحنفية ما يقضي بأن الإمام أن يمن على أصحاب البلاد الأصليين بأموالهم ، تبعاً لمن بأراضيهم ورقابهم بعد وضع الجزية على الرؤوس والخراج على الأرض^(٣) . ويجوز ذلك عند الشافعية والظاهرية إذا استطاب الإمام أنفس الفاتحين^(٤) . ويجوز فقهاً أيضاً إبقاء المنقول على ملك أربابه إذا دعت لذلك ضرورة كان يرى الإمام أن المدو يتربص بنا مرة ثانية للاقتضاض علينا .

ونحن نرجح أنه يلزم قسمة المنقول اتباعاً لنص الآية « واعلموا أنما غنمتم ... » . ولذا لم نجعل لولي الأمر الخيار في القسمة أو عدمها ، لعدم ورود أدلة على جواز ذلك كما هو الشأن في المقارات ، إلا أننا مع ذلك لا نجد حرجاً على الإمام في أن يجتهد في المنقول كما رجحنا ذلك في المقار فينفذ أمراً ، فيمضي عمله فيه لما يرى من المصالح العليا التي كثيراً

(١) البدائع : ٧ ص ١١٨ ، المنتقى ٣ ص ١٧٨ ، لباب الباب : ص ٧١ ، حاشية الصفوي : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الاقناع : ٢ ص ٣٣٦ ، المغني : ٨ ص ٤٨٨ ، زاد

المعاد : ٣ ص ٢١٧ ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٦ من باب السير ، مغني المحتاج : ٣ ص ١٠٢ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٤ ، ١٧٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٧ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠ المحلي : ٧ ص ٣٩٩ وما بعدها .

(٢) تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٤ .

(٣) شرح الزيادات : ق ٥٢٣ ، فتح الددير : ٤ ص ٣٠٣ ، المحيط : ٢

ق ٢٥٤ ب .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٢٤ ب .

ماتصادف الحكام في كل زمان أخذوا بمبدأ المصالح المرسله . وبعد بحث وتنقيب
عثرنا على رأي للإمام الفزاري من كبار علماء الشافعية يؤيد مذهبنا إليه فهو
يقول : لا يلزم الإمام قسمة الغنائم العقارية والمنقولة ولا تخميسها وله أن يحرم
بعض الغنائمين (١) . وكان هذا الإمام لا يرى نسخ آية (٢) : « يسألونك عن الأنفال
قل الأنفال لله وارسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم (٣) بآية » واعلموا أنما
غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول .. » الآية (٤) كما ذهب إليه جمهور
الملاء ، أو كما قال بعضهم : التحقيق أنه لا نسخ ولا تمارض بين الآيتين ،
ولما الآية الثانية مبنية لإجمال الأولى ومفسرة لها لا ناسخة (٥) ، وعلى كلا
الأمرين فالآية الأولى تفوض أمر قسمة الغنائم إلى ولي الأمر ، وتكون
الآية الثانية إما ناسخة للأولى أو مبنية لها ، والفزاري يرى ألا نسخ ولا
تمارض ، والبيان في الثانية لا يلزم الإمام .

ولكن لا يجوز إتلاف المنقولات محال ، لأنها حق الغنائمين أصلاً ،
لا نسباً إذا كانت نافعة كالكتب المختلفة . قال الشافعي رحمه الله تعالى :

(١) راجع فتح المبين شرح قره العين لزين الدين الملباري : ص ١٣٦ ، مخطوط رسالة
الرخصة العميمة في حكم الغنيمة للفزاري : ق ٢٤٣ ب .

(٢) وقد قال بذلك بعض الملاء منهم الكثير من أصحاب مالك رأوا أن الآية محكمة غير
منسوخة ، وأن الغنيمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليست مقسومة بين الغنائمين وكذلك لمن
يعد من الأئمة ، وأن للإمام أن يخرجها عنهم واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين . وهذا هو أيضاً
رأي القراني والزم بن عبد السلام وعلاء الدين البجلي وعلى هذا فتكون آية « واعلموا أنما غنمتم
من شيء » والأربعة الأخماس للإمام أن شاء حبسها وإن شاء قسمها بين الغنائمين . وبذلك
يظهر أن الإجماع السابق على وجوب القسمة هو محل نظر وليس على إطلاقه (راجع تفسير القرطبي :
٨ ص ٢ - ٣ الاختيارات العامة : ص ١٨٥) .

(٣) الأنفال - ١

(٤) الأنفال : ٤١

(٥) انظر تفسير الطبري : ١٠ ص ٢ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦١ ، تفسير

القرطبي : ٨ ص ٢ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٦ .

« وما وجدوه من كتبهم فهو مغنم كله ، وينبغي للامام أن يدعو من يترجمه ، فإن كان علماً من طب أو غيره لا مكروه فيه باعه كما يبيع ما سواه من المقائم ، وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب واتفقوا بأوعيته وأداته فباعها ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو^(١) . » . ولذلك فإن ما نسب إلى العرب من إحراق مكتبة الاسكندرية غير صحيح ، فإن بعض المؤرخين روى خطأ أن عمرو بن العاص أحرق مكتبة الاسكندرية الشهيرة بموجب كتاب وصله من أمير المؤمنين لما استأذنه في ذلك ، والحقيقة أن تلك المكتبة الشهيرة كان احترق معظمها سابقاً في حروب كليوباترة ، ونقل كثير من كتبها إلى القسطنطينية ورومية وغيرها كما حققه أشهر مؤرخي الاوروبيين وغيرهم^(٢) . قال الدكتور ترقون : لقد ثبت بالبرهان أن عمر ابن الخطاب بريء من لسبة تخريب مكتبة الاسكندرية إليه^(٣) . ونحن نرى أنه لا يجوز إحراق كتب الديانات المختلفة حتى يطلع عليها ويرد على ما فيها حتى يتبين الحق لأن ذلك هو الوسيلة الصحيحة لادحاض ضلالات تلك الكتب .

قال تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » ومن المقرر أن مقدمة الواجب المطلق واجب ولذلك لم يصلنا في تاريخ المسلمين أنهم أحرقوا^(٤) شيئاً من ذلك .

مقاومة :

للدولة أن تصادر ما تضر عليه من غنائم حرية للدو ، إلا أن مدلول

(١) الام : ٤ ص ١٧٩ .

(٢) راجع حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ ص ١٨٣ .

(٣) أهل الذمة في الاسلام : ص ٢٥٢ .

(٤) راجع الطرق الحسكية : ص ٢٥٦ .

الفنائم في العرف الدولي أضيق من مدلولها في الإسلام ، فتقتصر الأولى على ما يوجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال ، من مهابت حربية كالطبول والبنادق والأسلحة والمدافع وغيرها .

وواضح من صريح المادة ٥٣ من لائحة الحرب البرية أن كل ما يمكن أن يستعمل من المنقولات في أغراض الدولة الحربية مباشرة أو بطريق غير مباشر ، ويكون مملوكاً للحكومة العدو يجوز أخذه ومصادرته لحساب الدولة المظيرة .

أما بالنسبة لأموال الأفراد فقد أيسح للدولة المحاربة أن تصادر منقولات أفراد الأعداء والمحايدين كذلك ، في شكل الاستيلاء أو الإعانات الجبرية أو الغرامات التي توقعها على سكان الاقليم المحتل^(١) ، فالبلد المفتوح بالأولى .

وفي هذا يقترب التشريع الاسلامي من التشريع الوضعي ، وما يفترقان به خاضع للأمراف الحربية في كل زمان ، فانتقال الملكية بالحرب كان هو السائد لإبان الفتوحات الاسلامية التي وجدنا أكثر قواعدها مبنياً على شريعة الماملة بالمثل مع إحاطة ذلك بالرأفة والرحمة التامة بأهل البلاد المفتوحة . أما العرف الدولي السائد اليوم فهو وإن لم ينقل ملكية الأموال كلها إلى الدولة المحاربة فإنه يعطيها سلطات هائلة في إرهاب الشعب المظلوب وتكليفه ما لا يطاق ، ولقد شهدنا عهود الاستعمار في البلاد العربية فكان المستعمر يفرض على سكان البلاد الأموال الكثيرة حتى ولو لم تكن مثمرة ، ويسام الشعب الذل والخسف في سبيل ذلك ، إذ كل هم الدخيل أن يجني الأموال .

فهل تقل ملكية المنقولات للمسلمين وقيامهم بتنظيم استغلالها عن طريق

(١) قانون الحرب والحياد ، جنيئة : ص ٢٨٧ - ٢٩٢ .

أربابها أخف وطأة أم إبقاؤها على أيدي أهلها ، وحياتهم مهددة بالخطر ، ثم تكليفهم أداء الفروض المالية دون مراعاة لمقدرة أو مشاركة فعلية لما تدره أموالهم من أرباح ؟ شتان بين الأمرين لأن العبرة في ظروف الحرب بالنتائج لا بالمظاهر .

ثانياً — حكم الأموال الإسلامية المنقومة :

إذا تم الفتح واستولى المسلمون على الاموال من منقول وعقار ، فإنه قد تشور مشكلة الاموال الإسلامية التي توجد في الغنيمة ، فما هو الحكم فيها هل يستردها صاحبها إن عرف ، أم أنها تدخل في ملكية الغنائمين ؟ وصاحب هذه الاموال : إما أن يكون مسلماً قاطناً في دار الإسلام أو حريباً أسلم قبل أن يتم الفتح والاستيلاء .

سنبحث هنا هاتين الحالتين لأن الغالب فيها أن تكون الاموال منقولة .

أ — أموال المسلم أو المعاهد المستردة من العدو :

إذا ظفر العدو بأموال المسلم أو الذمي ثم تغلب المسلمون على أعدائهم ، وعرف صاحب المال ، فإن هذه الاموال لا تدخل في ملكية الغنائمين عند جماهير العلماء ومنهم أئمة المذاهب ، وإنما يجب ردها لأصحابها بغير شيء إذا عرف صاحبها قبل قسمة الغنيمة . وقد نقل عن علي بن أبي طالب والزهرري وعمرو بن دينار والحسن وابن القاسم من المالكية (١) أنه لا ترد لأصحابها أصلاً ، وإنما تكون للجيش لأن العدو ملكها بالاستيلاء فصارت غنيمة كسائر الاموال . فإن كانت الغنيمة قد قسمت ثم عرف صاحب المال فله

(١) راجع الكافي للكليني : ١٠ - ٦٢٥ ، العيني على البخاري : ١٥ - ٢ ، الروضة

الندية : ٢ ص ٣٤٥ ، حاشية المدوي : ٢ ص ١١ .

أخذه بمد دفع قيمته عند الاوزاعي والثوري والمالكية والحنفية والزيدية
والهادوية والحنابلة في أظهر الروايتين عن أحمد والإباضية (١) .

أما عند الشافعية والإمامية والظاهرية : فإن صاحب المال يستحقه من
غير شيء ، ويمطى من كان عنده ثمنه من خمس المصالح ، لأنه يشق
نقض القسمة (٢) .

وقال أبو حنيفة والثوري : في العبد الآبق صاحبه أحق به مطلقاً (٣) .
وسبب الخلاف السابق بين العلماء يرجع إلى أصل آخر وهو : هل
يملك العدو مال المسلم أم لا يملكه ؟ (٤) .

قال الجمهور : يملك الكفار أموالنا بالاستيلاء أو بالإحراز بدار الحرب على
خلاف بينهم ، وقال الشافعية والظاهرية والإمامية : لا يملك غير المسلم على المسلم
أو الذمي ونحوه ما لهم بطريق النسيئة . وهو رأي عمر وعبد الله بن الصامت (٥)

(١) انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٣٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٥ ، الخراج : ١٩٩ ص ١٩٩
بجمع الأنهر : ١ ص ٥٠٧ ، اللدونة : ٣ ص ١٣ — ١٤ ، الخطاب : ٣ ص ٣٧٦ ، المنتقى : ٣
ص ١٨٥ ، المفتي : ٨ ص ٤٣٠ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٥ ،
زاد المعاد : ٣ ص ٢١٨ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٧ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٤ ، شرح
النيل : ٦٠٥/٧ ، الخلاف في الفقه للطوسي : ٢ ص ٥٠٢ .

(٢) الام : ٤ ص ١٩٦ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٢ ، المحلى : ٧ ص ٣٠١ — ٣٠٥ ، المختصر
النافع في فقه الامامية : ١١٣ .

(٣) الأم : ٧ ص ٣١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ١٣٧ .

(٤) شرح السير الكبير : ٣ ص ١٠٧ وما بعدها ، بجمع الأنهر : ١ ص ٨٠٧ ، فتاوى
المحلى : ١ ص ٣١٨ ، بجمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٨ ، كشف القناع : ٣ ص ٦٢ ، البحر الزخار :
٥ ص ٤٠٧ ، المحلى : ٧ ص ٣٠١ .

(٥) هو عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي ، صحابي ، من الموصوفين بالورع
شهد العقبة ، وكان أحد النقباء ، كان من سادات الصحابة ، توفي سنة ٣٤ هـ .

وربيعة (١) والمؤيد (٢) .

استدل الجمهور بما يلي :

١ - إن الكفار استولوا على مال مباح غير مملوك ، ومن استولى على مال مباح غير مملوك يملكه ، كمن استولى على الحطب والحشيش والصيد. والدليل على أنه غير مملوك أنه زال ملك المسلم عنه باستيلاء العدو وإحرازه في بلاده ، هذا دليل الحنفية (٣) .

وقال غيرهم : إن الاستيلاء سبب للملك فثبت قبل الحيازة إلى دار الحرب كاستيلاء المسلمين على مال غيرهم ، ولأن ما كان سبباً للملك أثبتته حيث وجد كالهبة والبيع (٤) .

٢ - قال رسول الله ﷺ إن وجد بعيره في الغنيمة - فيما رواه مالك وأخرجه الدارقطني - عن عبد الملك بن ميسرة (٥) : « إن وجدته لم يقسم غنمه ، وإن وجدته قد قسم فأنت أحق به بالثمن إن أردته » . فهذا يدل على تملك الأعداء للبعير وأولوية مالكه الأول بعينه (٦) . ولكن لاحظ أن هذا الحديث لا يحتاج به ، فقد قال فيه ابن حجر :

(١) هو ربيعة بن فروخ التيمي بالولاء المدني ، أبو عثمان : إمام حافظ فقيه مجتهد ، كان يبدأ بالرأي (القياس) فلقب « ربيعة الرأي » وكان من الأجواد ، قال ابن الماجشون : ما رأيت أحداً أحفظ لسنة من ربيعة ، توفي سنة (١٣٦ هـ) .

(٢) هو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون الحسني ، كان مبرزاً في علم النحو واللغة والحديث ، وغير ذلك ، توفي سنة ٤١١ هـ .

(٣) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٩٤ .

(٤) انظر المغني : ٨ ص ٤٣٤ ، القواعد لابن رجب : ص ٢٠٦ .

(٥) ميسرة : هو ابن مسروق العيسبي : قائد من شجعان الصحابة ، شهد حجة الوداع ، شهد اليمامة وفتح الشام ، وتوفي بعد سنة (٢٠) هـ .

(٦) الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١١ ، سنن الدار

قطني : ص ٤٧٢ - ٤٧٣ .

إسناده ضعيف جداً (١) وضعفه البيهقي بالحسن بن عماره (٢) ، فهو متروك الحديث وروي بإسناد آخر مجهول عن عبد الملك ، ولا يصح شيء من ذلك (٣) .

وروى مالك في الموطأ والبخاري وأبو داود وابن ماجه أن عبداً لعبد الله بن عمر أبق (هرب) وأن فرساً له عار (انفلت وذهب) ، فأصابها المشركون ، ثم غنمها المسلمون فردا على عبد الله بن عمر ، وذلك قبل أن تصيبها المقاسم (٤) . وهذا الحديث أساس لأصل عام هو أن المالك القديم إذا وجد ماله في ملك عام أخذه بغير شيء ، وإن وجدته في ملك خاص ، فإن كان الذي في يده ملكه بماوضة صحيحة ، فيأخذه المالك بمثل الموضع إن كان مثلياً ، وبقيمة الموضع إن لم يكن مثلياً أي قيمياً (٥) .

٣ - صح عن النبي ﷺ - فيما أخرجه البخاري ومسلم - أن المهاجرين طلبوا منه دورم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره . وقيل له : أين

(١) فتح الباري : ٧٠ ص ١٣٧١ .

(٢) هو الحسن بن عماره البجلي ، مولى لهم وبكنى أبا محمد توفي سنة ١٥٣ هـ في خلافة أبي جعفر ، وكان ضعيفاً في الحديث ومنهم من لا يكتب حديثه . (راجع الطبقات لابن سعد : ٦ ص ٢٥٦) .

(٣) سنن البيهقي : المرجع السابق في رقم (٦) في الصفحة السابقة .

(٤) شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٩ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٥) راجع مخطوط خزائن الفقه : ثالث صفحة من باب السير ، مخطوط شرح الزيادات : ق ٥٣٨ ، والمثلي : ملا تنفاوت آحاده تنفاوتاً يعتد به وتوجد له نظائر في الاسواق . والمثليات كل ما يقدر بالوزن أو الكيل أو المد المتقارب الآحاد . أما القيمي : فهو ما تنفاوتت آحاده تنفاوتاً يعتد به أو لم تنفاوت ، ولكن انصدمت نظائره من الاسواق ، وهو كما يكون في المنقول يكون في المقار . (راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٤٧٥) .

تنزل غداً من دارك بمكة ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل (١) منزلاً (٢) ؟
فهذا يدل على زوال ملك المسلمين عن أملاكهم وتملك غيرهم لها ، إذ أن
عقيلاً ورث أباً طالب (٣) ، هو وطالب ولم يرثه علي ولا جعفر (٤) شيئاً
لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين .

٤ - قال تعالى « للفقراء المهاجرين » (٥) ، فسمى الله المهاجرين فقراء ،
والفقير من لا يملك شيئاً ، فدل على أن الكفار ملكوا أموال المسلمين التي
خلفوها وهاجروا عنها ، وذلك أنهم كانوا يسمدون إلى من هاجر من
المسلمين ، فيستولون على داره وعقاره ، فقام الإجماع على أن المحاربين
إذا أسلموا لم يضمّنوا ما ألقوه على المسلمين من نفس أو مال (٦) .

واستدل الشافعية بما يلي :

١ - تدل الأحاديث الصحيحة على عدم تملك غير المسلمين أموال

(١) هو عقيل بن أبي طالب بن عبد مناف (أبي طالب) بن عبد المطلب الهاشمي القرشي
وكنيته أبو يزيد ، أعلم قریش بأيامها ومآثرها ومثالبها وأنسابها ، صحابي فصيح اللسان شديداً
الجواب وهو أخو علي وجعفر لأبيهما ، توفي سنة ٦٠ هـ .

(٢) صحيح البخاري : ٥ ص ١٤٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٢٢ .

(٣) هو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم . من قریش أبو طالب : والد علي وعم
النبي صلى الله عليه وسلم ، وكافه ومريه ومناصره وكان من أبطال بني هاشم ورؤسائهم ومن
الخطباء المقلاء الأداة وله تجارة كسائر قریش . والشيعه الامامية وأكثر الزيدية يقولون بإسلام
أبي طالب وبأنه ستر ذلك من قریش لمصلحة الاسلام . توفي سنة ٣ ق هـ .

(٤) هو جعفر بن أبي طالب (عبد مناف بن عبد المطلب) ابن عم النبي صلى الله عليه
وسلم وأحد السابقين إلى الاسلام وأخو علي شقيقه ، يقال له « جعفر الطيار » . قتل يوم مؤتة ،
وقطعت يده فاحتضن الراية إلى صدره وفي جسده نحو تسعين طعنة ورمية ، قيل : إن الله عوضه
عن يديه جناحين في الجنة . توفي سنة (٨ هـ) .

(٥) الحفر : ٨

(٦) فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٩ .

المسلمين لان ابن عمر ذهب له فرس ، فأخذها العدو فظهر عليهم المسلمون فرد عليه في زمن رسول الله ﷺ ، وأبقى له عبد فلحق بالروم ، فظهر عليهم المسلمون فردوه عليه خالد بن الوليد بعد النبي ﷺ في زمن أبي بكر الصديق ، والصحابة متوافرون من غير تكبر منهم (١) . قال القسطلاني : وفيه دليل للشافعية وجماعة على أن أهل الحرب لا يملكون بالظلة شيئاً من مال المسلمين ، ولصاحبه أخذه قبل القسمة وبهدها (٢) .

٢ - لا يكون قهر المسلم طريقاً لتملك ماله لقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه » .

٣ - روي أحمد ومسلم عن عمران بن الحصين رضي الله عنه قال : أثار المشركون على سرج رسول الله ﷺ فذهبوا به ، وذهبوا بالمضياء (ناقة الرسول) وأسروا امرأة من المسلمين فركبتها ، وجملت لله عليها إن نجاها الله لتتجرنها ، فقدمت المدينة ، وأخبرت بذلك رسول الله ﷺ ، فقال بئس ما جزيتها ، لا وفاء لنذر في معصية الله عز وجل ، ولا فيما لا يملكه ابن آدم (٣) . فهذا يدل على أن الأعداء لم يملكوا الناقة لإخبار النبي ﷺ أنه لا تملك المرأة ماله وأخذه بلا قيمة .

٤ - إن الأعداء استولوا على مال معصوم عدواناً ، والاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلم غضباً لقوله تعالى :

(١) فتح الباري : ٦ ص ١١١ ، العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٢ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٢) القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٩٢ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٥ .

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (١) ، ولقوله ﷺ - فيما رواه أبو داود - عن عروة بن الزبير (٢) : « ليس لمرق ظالم حق » ، وكاستيلائهم على الرقاب . وعصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لأنهم مخاطبون بالحرمت إذا بلغتهم الدعوة ، فلاستيلاء يكون محظوراً ، والمحظور لا يصلح سبباً للملك ، لأن الملك حكم مشروع فيستدعي سبباً مشروعاً .

والخلاصة أن الخلاف بين الحنفية والشافعية مبني على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع عند الشافعي ، فتصير أموالنا معصومة في حقهم ، فلا يملكونها بالاستيلاء لأن الاستيلاء على مال معصوم لا يقيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلمين ، واستيلائهم على الرقاب وذلك لأن عصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لأنهم يخاطبون بالحرمت إذا بلغتهم الدعوة وإن اختلفوا في العبادات ، والاستيلاء يكون محظوراً ، والمحظور لا يصلح سبباً للملك . وم غير مخاطبين عند الحنفية فلا تصير أموالنا معصومة . والاستيلاء على مال غير معصوم موجب للملك . هذا بعد اتفاقهم على أن غير المسلم مكلف بالإيمان وكل ما علم من الدين بالضرورة ، ومنه الاعتقاد بمشروعية الأحكام الفرعية (٣) .

مناقشة :

وبالتأمل في حجج الجمهور والشافعية فليس ضعف أدلة الشافعية ؛

(١) البقرة : ١٨٨

(٢) هو عروة بن الزبير بن العوام الاسدي القرشي ، أبو عبد الله : أحد الفقهاء السبعة بالمدينة . كان عالماً بالدين ، صالحاً كريماً ، لم يدخل في شيء من الفتن توفي سنة (٩٣ هـ) .

(٣) راجع في ذلك مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ، تنقيح الفصول : ص ٧٣ وما بعدها ، إصالح السالك في أصول الإمام مالك : ص ٢٤ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٠١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٧ وما بعدها .

فإن قصة الفرس والبعد داليل للجمهور أيضاً ، إذ تدل على أن صاحب المال أحق به قبل قسمته ، وأما بعد القسمة - لو فرضنا وقوعها - فإن لصاحب المال حق التقدم أو الأولوية فقط ، فوجب الوفاء بالحقين برده عنده المالك وعوضه للثانم . وأيضاً فإن قصة الفرس والبعد قد رويت من طريق آخر أنها كانت في زمن أبي بكر (١) . فاضطربت (٢) الروايات ، وذلك يوجب ضعف الحديث .

وحديث ضرورة طيب النفس في أخذ مال الغير بحاله في المسائل المدنية وحالة السلم ، لا في مواطن القتال مع غير المسلمين ، لأن الحرب سجال في النصر واغتنام الأموال على حد سواء . يدل لهذا ما روى أسامة ابن زيد قال : قلت يا رسول الله ، أين تنزل غداً في حجته (حجة الوداع) ؟ قال : وهل ترك لنا عقيل منزلاً ؟ فقد أجاز عليه الصلاة والسلام لعقيل تصرفه قبل إسلامه ببيع ما كان للنبي ﷺ ، وابن هاجر من بني عبد المطلب ، كما كانوا يفعلون بدور من هاجر من المؤمنين ، فأين طيب النفس هنا ؟ والثاقفة المضياء أخذها النبي ﷺ لأنه أدركها غير مقسومة ولا مشتراة ، وعصمة مال السلم يزول بزوال قدرته على الانتفاع به ، والاستيلاء سبب مشترك لنقل الملكية بين المسلم وغيره كالبيع ونحوه . ولا يقاس المال على الرقاب لأنها لم تخلق عملاً للملك إلا بطاريء الحرب . فالحريريون استولوا على مال مباح غير مملوك فيملكونه كمن استولى على

(١) القسطلاني : ٥٠ ص ١٧٣ .

(٢) الحديث المضطرب : هو أن يختلف الرواة فيه على شيخ بعينه ، أو من وجوه آخر متعادلة لا يتبرجح بعضها على بعض ، وقد يكون في الإسناد أو في المتن . والاضطراب موجب لضعف الحديث إلا في حالة الاختلاف باسم الراوي أو أسم أبيه مع أنه ثقة (راجع الباحث للحديث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٧٢) .

الحطب والحشيش والصيد ، وصيرورته مالا مباحاً لزوال ملك المالك عنه بأحرازه بدار الحرب فتزول المصمة ضرورة بزوال الملك . وزوال الملك قد حصل لزوال مملكته أو ما شرع له الملك (وهو حق الانتفاع والاستغلال والتصرف) عن طريق إحراز الحريين له بدارم .

لهذا نقول : إن غير المسلمين يملكون في الحرب أموال المسلمين بالاستيلاء ، وإن أموال المسلم التي توجد هي له قبل القسمة كما هو مذهب الجمهور ، وأما بعدها ، فإنها له أيضاً ، ويسوز الإمام من آلت إلى يده بالقسمة ثمنه من خمس الغنيمة كما هو مذهب الشافعية ، لأن المسلم حق الأولوية على ماله الذي كان له ، وحديث الجمهور إن أصبته بعد القسمة أخذته بالقيمة ، يرويه الحسن بن عمار كما رأينا ، وهو مجتمع على ضعفه وترك الاحتجاج به .

وما دام أن الصعوبة أمام الجمهور هي المشقة الحاصلة من نقض القسمة ، فعلى بيت المال أن يتحمل المسؤولية العامة ، دون أن يتحملها أحد أفراد المسلمين الذي ذهب ماله بسبب القتال مع جماعة المسلمين .

وفي صدد المقارنة : نجد أنه جرت عادة الدول أن تموز رعاياها ما يكون قد دفعوه للدولة المحتلة بصفة إعانة جبرية مساواة لهم بياقي المواطنين الذين يقيمون في مناطق لم تحتل ، والذين لم يلزموا بدفع أي مبالغ للدولة المحتلة . كذلك ترد العقارات المستردة من العدو إلى أربابها الذين فقدوها بسبب الحرب (١) . وهذا نظير ما رجحناه من أن مال المسلم أو الذي يرد إليه مطلقاً وإن كان العدو قد تملكه بالاستيلاء .

(١) قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنيبة : ص ٢٩٤ .

ب - أموال الحربي الذي أسلم قبل تمام الفتح :

إذا أسلم الحربي قبل أن يتم الفتح الإسلامي لبلده فما أثر هذا الإسلام في ماله السكائن في دار الحرب ؟

يرى الأوزاعي والمالكية في أرجح الروايتين وأشهرها عندهم : أن مال هذا الشخص يعتبر فيثاً وغنمة إذا ظفر المسلمون ببلاده ، سواء بقي في دار الحرب أم غرء إلى دار الإسلام (١) ، وهو رأي أبي حنيفة ومحمد والإمامية والزيدية في القار والأرض . أما المنقول : فإن الإسلام بمصمته ولكنهم شرطوا أن يكون المنقول تحت يد صاحبه ، ولذا فأنهم استثنوا من المنقول ما كان عند حربي بديمة أو غيرها لارتفاع اليد عنه بالاستيلاء ، فإن خرج من أسلم إلى دارنا وترك أمواله في دار الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار كان جميع ماله فيثاً ؛ لأن تبان الدارين حقيقة وحكماً مناف للتبسية . وهو رأي ابن القاسم من المالكية أيضاً (٢) .

ويرى الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية ، وأبو يوسف ، والمالكية فيرواية أخرى : أن الإسلام يصمم المال سواء أكان عقاراً أو منقولاً (٣) .

(١) حاشية الدسوقي : ٢ من ١٨٥ ، فتح المولى : ١ من ٣١٨ ، المقدم المنظم للحكام : ٢ من ١٩١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٢ من ٨٣ ، الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف : ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، المبسوط للسرخسي : ١٠ من ٦٦ ، البحر الرائق : ٥ من ٨٧ ، ١٠٣ ، البحر الزخار : ٥ من ٤٠٩ ، المدونة الكبرى : ٣ من ١٩ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢١٠ ب ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٤ / ، الخلاف في الفقه : ٥٠٣ / ٢ . وما بعدها . (٣) الام : ٤ من ١٩١ ، ٢٠١ ، ٣٣٥ ، مفتي المحتاج : ٤ من ٢٢٨ ، المذهب : ٢ من ٢٣٩ ، المفتي : ٨ من ٤٢٩ ، ٤٣٤ ، زاد المساد : ٣ من ٢١٩ ، المحلى : ٧ من ٣٠٩ ، المدونة مع القدمات : ١ من ٣٧٩ ، المقدم المنظم للحكام : ٢ من ١٨٧ ، حلية العلماء : ق ٤٥٠ ، التنبية : ق ١٤٢ ، فتح القدير : ٤ من ٣١٧ ، المبسوط : ١٠ من ٦٦ ، شرح النيل : ١٠ / ٣٩٦ .

فالآراء أربعة : مال المسلم كله غنيمة ، وهو رأي المالكية . ماله كله له ، وهو رأي الشافعية ومن وافقهم . ما كان يملكه من عقار فهو غنيمة وأما المنقول فهو له إن كان تحت يد صاحبه وهو رأي الحنفية والزيدية . فإن خرج من أسلم إلى دار الاسلام وترك ماله في دار الحرب كان جميع ماله غنيمة ، وهو رأي الحنفية وابن القاسم من المالكية الذي يفصل بين ما كان صاحبه معه أم لا .

وسبب الخلاف بينهم : أن الماصم للمال والدم هل هو الاسلام أم الدار ؟ فأبو حنيفة ومالك ومن قال بقولها يقولون : إن الماصم هو الدار فما لم يحز المسلم ماله وولده بدار الاسلام وأصيب في دار الكفر فهو فيء ، وقال الشافعي : الماصم هو الاسلام .

احتج المالكية : بأنه قد غلب المسلمون على بلاد الحرب فصارت الأموال فيئاً لهم (١) . وقال الحنفية والزيدية : إن العقار ليس في يد صاحبه حقيقة ؛ ولأن العقار في يد أهل الدار وسلطانها ، إذ هي من جملة دار الحرب ، وإنما هو في يده حكماً لا حقيقة ، وذلك لا يكفي لأن دار الحرب ليست بدار الأحكام . وما يكون من المنقولات بيد غير الذي أسلم من الحربيين لا تعتبر اليد عليه صحيحة ، لأنها ليست محترمة إذ يجوز التعرض لما فيها ، وأما حديث « من أسلم على مال فهو له » فهو محمول على ما تحت يده جمعاً بين الأدلة (٢) .

واستدل الشافعية ومن وافقهم بما يلي :

١ - يد الشخص الذي أسلم على العقار كيده على المنقول أي أنها يد حقيقة ، إذ الشأ في اليد على العقارات في أي مكان لا يلزم فيها

(١) شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٢٥ .

(٢) انظر تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ - ٤١٠ ،

اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق الدكتور شخت : ص ٥٠ .

الاستيلاء المادي ، وإنما يكفي التمكن من الانتفاع ، وهذا حاصل بالنسبة للشخص بدار الحرب .

٢ - أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أسلم على شيء فهو له » (١) ، (رواه البيهقي وأبو عدي (٢) في الكامل) ، وهو عام يشمل المنقول والمقار . وقال في خطبة الوداع - فيما رواه الترمذي - عن عمرو بن الأحوس (٣) : « إن دماءكم وأموالكم وأمراضكم عليكم حرام » . فقال أي مسلم حرام على بقية المسلمين .

ويدل لذلك حديث عمر بن الخطاب - فيما يرويه البخاري - في نهيه عن ظلم المسلمين لأحد مواله الذي استعمله على الحى في المدينة لأجل نعم الصدقة ، قال : وإيم الله إنهم ليرون أني قد ظلمتهم ، إنها لبلادم . فقاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام . فقلوه : « إنها لبلادم » يدل على أن من أسلم على شيء فهو له ؛ لأن قوله « إنها » أي إن هذه الأراضي لبلادم ، والمراد به عموم أهل المدينة (٤) .

٣ - يقول الرسول عليه السلام - فيما يرويه مسلم والبخاري - عن أبي هريرة رضي الله عنه : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا

(١) مجمع الزوائد : ٥ من ٣٣٥ ، نيل الأوطار : ٨ من ١١ ، سنن البيهقي :

٩ من ١١٣ .

(٢) هو أبو أحمد عبد الله بن محمد المعروف بابن عدي الجرجاني المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، له كتاب في ستين جزءاً هو أكمل كتب الجرح والتعديل وعليه اعتماد الأئمة ، ويسمى « الكامل في معرفة الضعفاء والمتروكين من الرواة » .

(٣) هو عمرو بن الأحوس الجشمي ، أبو سليمان ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وشهد معه حجة الوداع ، وروى عنه ابنه سليمان ، قال العسكري : إنه أنصاري .

(٤) راجع المعنى شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٤ .

الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها . قال الشوكاني :
الظاهر أن الأموال تشمل المنقول وغير المنقول فيكون المسلم طوعاً أحق
بجميع أمواله ، لأن قوله : « وأموالهم » محمول على ما قبل الأسر بدليل
قوله « إلا بحقها » ، ومن حقها أن ماله المقدور عليه بعد الأسر غنيمة .
يوضح هذا حديث صخر بن عبيدة (١) الذي رواه أحمد وأبو داود :
أنه رضي الله عنه غزا ثقيفاً .. إلى أن قال : فدعا صخر ، فقال : « إن
القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم ... ثم قال : وسأل نبي الله ماء
لبنى سليم فأنزله إياه وأسلم (يعني المسلمين) ... ثم قال : فقالوا : يا رسول
الله ، أسلمنا وأتينا صخرًا ليدفع إلينا ماءنا ، فأبى فدعاه ، فقال : يا صخر ،
إن القوم إذا أسلموا فقد أحرزوا دماءهم وأموالهم فادفع إلي القوم
ماءهم .. » (٢) .

٤ - وما يدعم هذا المذهب حديث عقيل السابق ، فقد أقر الرسول
عليه السلام عقيلاً على تصرفه فيما كان لاخوة : علي وجعفر ،
ولنبي ، من الدور والرابع (٣) ، بالبيع وغيره ولم يغير ذلك ، ولا انتزعها
من يده في يده ، فكان ذلك دليلاً على تقرير من أسلم ، وهي
في يده بطريق الأولى ما دام الرسول أقر عقيلاً قبل إسلامه على تصرفه
في مال غيره (٤) .

(١) هو صخر بن العيلة بن عبد الله بن ربيعة بن عمرو بن عامر بن علي بن أسلم بن أحسن
من بيلة ، ويكنى أبا حازم ، واليه البيت من أحسن ..

(٢) سنن أبي داود : ٣ من ٢٣٨ ، سنن البيهقي : ٩ من ١١٤ ، سبل السلام : ٤

ص ٥٦ ، الروضة الندية : ٢ - ٣٥٠ .

(٣) الربع : الدار بينها حيث كانت وجمعها رباح وربوع وأرباع وأربع ، والرسم :
الحلة والمئزر وجماعة الناس ، (راجع القاموس المحيط : ج ٣ وتاج اللغة للجهوري : ٢) .

(٤) انظر المبني شرح البخاري : ١٤ - ٣٠٣ ، فيل الأوطار : ٨ من ١٢ .

آثار الحرب - ٤٠

ونحن إذا دققنا النظر في حجة المالكية زأها تهدر أي أثر للإسلام الطارئ ، مع أن الفرض الحقيقي للجهاد هو نشر دعوة الإسلام . فأي تناقض بين هذا المقصد وبين ما قالوه من اغتنام أموال من أسلم ؟ ثم إنه لا دليل على التفريق بين المقار والمنقول مع عموم أدلة أن الإسلام يعصم المال ، وأن مال المسلم لا يكون غنيمة للمسلمين بحال بدليل ما روينا من أحاديث صحر بن عيلة وعمر بن الخطاب وغيرهما . ويؤيدنا التاريخ في ذلك ، فقد أسلم ابننا سَعْدَةُ القرظيان ، ورسول الله ﷺ محاصر بني قريظة فأحرز لها إسلامها أنفسها وأموالها من النخل والأرض وغيرهما (١) ، ولذا قال أبو يوسف من الحنفية : أستحسن فأجمل عقاره له ؛ لأنه ملك محترم له كالمنقول (٢) .

لهذا فلنأخذ نرى إعمال الأدلة على عمومها لا سيما ما ذكره الشافعية . فإذا أسلم الحربي في أي مكان ، هاجر أم بقي فيه ، فإن الإسلام يعصم ماله سواء أكان عقاراً أم منقولاً ؛ لأن هذا هو من صميم ما يدعو إليه الإسلام ، وهل يعقل أن ينفر الناس عن الدخول في الإسلام بوسيلة مثل هذه ، بخلاف ما يدعيه « فونت كريمر » وأشباهه (٣) ، كما سبق لدينا إذ أن ذلك هو التفريط المبين .

أما القانون الدولي : فإنه لا يهتم بمسألة العقيدة الدينية ، ولا يرتب على ذلك أي أثر لائته يهتم بالمظاهر الخارجية والعلاقات الحاصلة بين الناس فقط وهو شأن كل قانون وضمي بخلاف القانون السابوي الذي ينظم علاقات الإنسان الثلاث بالخالق والنفس والمجتمع .

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٣ .

(٢) انظر الميسوط للسرخسي : ١٠ ص ٦٦ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ص ٨٤ .

ثالثاً - كيفية ومكان قسمة الغنائم :

هذا البحث من صميم اختصاص القانون الدولي الخاص أي القانون الداخلي للدولة ، ولذا فإن القانون الدولي العام يترك أمر توزيع الغنائم حسب قانون الدولة ، والدولة أن تصدر لحسابها أو أن تدمر ما تضر عليه من غنائم حربية للعدو ، وقد جرى العمل على تعرض المحاربين لسفن العدو التجارية وضبطها لحرمانه من الانتفاع بها وبما عليها من بضائع وأموال . لذلك هناك عرف ملزم من مقتضاء أن تنشئ الدولة الحاربة « محكمة غنائم » تعرض عليها أمر ما تضبطه من الغنائم البحرية : وهي كل ما يحق للدولة الحاربة ضبطه في البحار (العامة أو الإقليمية التابعة للمحاربين) من سفن وأموال العدو أو المحايدين ومصادره لحسابها دون دفع تعويض ما عنه ، وتعتبر محاكم الغنائم محاكم داخلية تعلّق فيما يعرض عليها من قضايا الغنائم قواعد القانون الداخلي^(١) .

والتمرض المذكور لسفن العدو التجارية يشبه من حيث المبدأ تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام لوجود حالة حرب حيثئذ مع كفار قریش .

وبما أن الفصل في الغنائم أمر داخلي للدولة فنحن لا نتعرض إذن لمعالجة هذا الموضوع ، مكتفين بالقول بأن قانون توزيع الغنائم الإسلامي مبين في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على أساس آية « واعلموا أنما

(١) قانون الحرب والحياد لجنيّة : ص ٢٩٠ وما بعدها ، ٣٧١ - ٣٧٦ ، القانون الدولي العام للدكتور أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧١٨ - ٧١٩ .

غنم من شيء فإن لله (١) خمسة وللرسول (٢) ولذي

(١) « لله » هذا مفتاح كلام ، ليس لله نصيب ، لله الدنيا والآخرة ، وقالت طائفة : سهم الله يصرف في الطاعات كالصدقة على فقراء السبلين وممازة الكعبة العريضة ونحو ذلك . ولكن يترتب على هذا أن تقسم الفئمة على ستة أسهم . وهو خلاف ما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٧ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣ - ٤ ، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٥ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٠ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠ ، البدائع للكاساني : ٧ ص ١٢٤ ، تفسير آيات الأحكام للناس وآخرون : ٣ ص ٧) .

(٢) سهم الرسول صلى الله عليه وسلم عند جمهور الفقهاء وبه قال الحنفية الأربعة : كان يأخذ منه الرسول عليه السلام كفايته لنفسه وعياله ويدخر منه مؤنة سنة ، ثم يصرف الباقي في مصالح المسلمين العامة كمدة الفزاة من السلاح والكرام ، ونحو ذلك لقوله عليه السلام : « إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » . (راجع البدائع : ٧ ص ١٢٥ ، بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣١١ ، الفوائن الفقهية لابن جزي : ٥ ص ١٥٠ ، نهاية المحتاج : ٥ ص ١٠٦ ، يميني الخطيب : ٤ ص ٢٣٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٠ ، تفسير النار : ١٠ ص ٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١١) .

وقيل : ما سمي لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك فإنما هو مراد به قرايته ، وليس لله ولا لرسوله منه شيء . (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٤) . وقال بعض الفقهاء : لم يكن للرسول شيء من الخمس أصلاً ، وإنما هو مردود في الخمس ، والخمس مقسوم على أربعة أسهم بدليل ما روى أحمد وأبو داود والنسائي عن مرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة هوازن أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا من بئر فآخذ وبرة من سنامه ، ثم قال : يا أيها الناس ، إنه ليس لي من هذا شيء ولا هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم ، فأدوا الخيط والخيط . (راجع أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٥٢ ، ٦١ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣٦ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٦٠ وما بعدها) .

واختلف الناس في سهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسهم ذي القربى بعد وفاته ، فقالت طائفة : سهم الرسول للخليفة من بعده ، وقالت طائفة : سهم ذي القربى لقراة الخليفة وأجمعوا أن جملوا هذين السهمين في الكرام والمدة في سبيل الله ، أي في المصالح العامة . وقالت الحنفية : سقط سهم الرسول بموته لأنه كان يأخذه بوصف الرسالة لا بوصف الإمامة (خلافاً للجمهور) . وتقسم الفئمة عند الحنفية على ثلاثة أسهم ويقدم ذوو القربى بصفة الفقر (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٥ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٢ ، تفسير النار : ١٠ ص ١١ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣١١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٥ حاشية ابن=

القريب^(١) واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير^(٢) .
عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية فغنموا خمس الغنيمة ، فضرب ذلك الخمس في خمسة ، ثم قرأوا واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمسة وللرسول^(٣) (الآية) ، فجعل سهم الله وسهم الرسول واحداً .. ، الحديث^(٤) ويعطى للمحارب بمقدار ما يقدمه من مجهود في سبيل الحرب ، إذ أن العلماء اتفقوا على أنه للإمام أن يفضل^(٥) بعض

== عابدين : ٣ ص ٣٢٥) والخلاصة أن مذاهب الفقهاء في قسمة خمس الغنيمة هي الآن كالآتي :
عند الحنفية تقسم على ثلاثة أسهم وعند الشافعي واحد والظاهرية وجمهور المحدثين توزع على خمسة أسهم : أولها سهم المصالح (سهم الله ورسوله) وثانيها سهم ذوي القربى .. الخ . ويقول البعض تقسم على ستة منها سهم الكعبة . وعند مالك : إن أسر القصة موكل إلى نظر الإمام ومصروف في مصالح المسلمين وما ذكر في الآية تنبيه على أم من يدفع اليم الخمس .
(١) ذوو القربى هنا : م بنو هاشم وبنو المطلب ودون بني عبد شمس وبني نوفل ، وذلك لأن الأوائل لم يفارقوا الرسول صلى الله عليه وسلم في جاهلية ولا إسلام كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشبك بين أصابعه ، ويصرف اليوم في المصالح العامة (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٢) ..

(٢) الأغال : ٤١

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ .

(٤) اختلف فقهاؤنا قديماً فقال جمهورهم والشيعة الإمامية في القول الراجح عندهم والصاحبان من الحنفية والزيدية : يعطى للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم (راجع المقدمة مع المدونة : ١ ص ٣٧٤ ، الخريفي الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٦ ، حاشية العلوي : ٢ ص ٩ ، الأم : ٧ ص ٣٠٧ ، ٤ ص ٦٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٤ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥١٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٢٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٠) وقال أبو حنيفة والهادوية والإمامية في قول آخر : يعطى للفارس سهمان فقط (انظر المبسوط : ١٠ ص ١٩ ، ٤١ ، البستان : ٧ ص ١٢٦ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٥ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٨ ، الفرح الرضوي : ٣ ص ٣١٠) وسبب تفضيل الفارس على الراجل عموماً هو أنه كان المحارب يملك الفرس التي يخرج بها للجهاد ويلتزم بمؤنتها . ومذهب الجمهور أصوب لصحة ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كما روى ابن ماجه -

الفاحين لزيادة منفعة على الصحيح أو الحاجة كما قال الإمام الشافعي^(١) ويرضخ^(٢) الإمام لمن حضر الوقعة وأعان من النساء والصبيان وغير المسلمين ، وهو قدر ما يرى من عنايتهم وليس سهماً معلوماً ، وعند الأوزاعي وابن حبيب المالكي : بل يسهم للنساء والصبيان ، وقال الأوزاعي والثوري : ويسهم لأهل الذمة إذا استعين بهم في القتال^(٣) . وفي رأينا أن هذا

والبيهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم : للفارس سهمان ، وللرجل سهم ، (انظر سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٥) . وأما حديث الدار قطني الذي فيه « للفارس سهمان والرجل سهم » في إسناده ضعف وفي متنه وم . (انظر الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٢ ، الخلافات للبيهقي : ٣ من باب التي ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧) . ثم إن غناء الفارس عن المسلمين أعظم ومؤنة أكثر ، وهذا لم يختلف فيه أحد . ولهذا انفرد أبو حنيفة بذلك دون فقهاء الأمصار ، وقال : أكره أن أفضل بهيمة على مسلم . وخالفه صاحبان فقرر أن للفارس ثلاثة أسهم . وقول أبي حنيفة مبني على شية ضعيفة لأن السهام كلها للرجل ، فيفضل الفارس على الرجل وليس التفضيل بين بهيمة وأدمي ، وقد فضل الحنفية الدابة على الانسان في بعض الأحكام كالفارق في أداء قيمة كلب صيد قتل وعبد مسلم جني عليه فلا يؤدي إلا مادون عشرة آلاف درهم بخلاف الكلاب فتؤدي قيمته إن كانت أكثر من عشرة آلاف . (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٦ ، الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف : ٢١ ص ٢١ ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧ ، الخراج : ١٨ وما بعدها) . والحاصل أن العلماء أجمعوا على أن الفارس يفضل في الفتيمة على الرجل ثم اختلفوا في قدر الفضل الذي يستحقه الفارس على الرجل (راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٨٠) .

(١) الاختيارات العلمية : ص ١٩١ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ .
(٢) الرضخ لغة : المطاء ليس بالكثير ، وشرعاً : مال تقديره إلى رأي الامام على الجنس بعد المالكية كالنفل ، والنفل في الشرع : الزيادة من خمس الفتيمة ، فان لا يميز المؤمنين ان يزيد من الخمس قبل ابتداء الحركة او في اثنائها ، وهذا هو المعروف بحق الامام في التنفيل المتفق عليه من قبل الفقهاء (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢ وما بعدها ، ١٢ ، ٢٤٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٤٥ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، ٣٣ ، الام : ٤ ص ٦٨ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني : ٨ ص ٤١٥) .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٩ ، الفوائد لابن رجب : ص ٣١١ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨١ ، البحر الرخا : ٥ ص ٤٣٥ .

الحكم يتفق مع العلة التي يوجد من أجلها الإسهام وهي القتال ، فإذا قاتل النساء والصبيان والذميون فيسهم لهم لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا .

وإذا جمعت الغنائم لم تقسم حتى تنجلي الحرب وينهزم العدو لئلا يتشاغل المجاهدون بالغنيمة فيكر عليهم العدو ، وفي ذلك من ضرورة التزام الحذر ما لا يخفى ، ولهذا طلب الإسلام من الجنود أن يترفعوا عن الطمع في الغنائم . قال تعالى : « ومن يفل يأت بما غل يوم القيامة » (١) .

وإذا تم النصر للمسلمين فهل تقسم الغنيمة في دار الحرب ؟ (٢)

يرى جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الإمامية والزيدية أنه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب بعد انهزام العدو ، بل إنّه يستحب (٣) . قال ابن حزم : تمجيل القسمة أولى ، فإن مطلق ذي الحق لحقه ظلم ، وتمجيل إعطاء كل ذي حق حقه فرض (٤) . أخبر ألس أن النبي ﷺ اعتمر من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين (واد بينه وبين مكة ثلاثة أميال) . وفي هذا الحديث دلالة على جواز قسم الغنائم بدار الحرب ، وأنه راجع إلى

(١) المائدة : ١٦١ . القلول : الحيانة من الغنيمة قبل قسمتها ، وهو في الأصل الحيانة في كل شيء خفية كالإغلال كما قال ابن الأثير .

(٢) يلاحظ أن هذا التساؤل تظهر فائدته بالنسبة لحالة تنظيم الجيوش في الماضي حينما كان الجنود يتطوعون للقتال بأشخاصهم وسلاحهم ودوابهم ، وله فائدة أيضاً في الوقت الحاضر إذ أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له (انظر قانون الحرب للدكتور جنيته : ص ٢٩٠) .

(٣) المدونة : ٣ ص ١٢ ، المرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٩ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٧ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، الأم : ٤ ص ٦٥ وما بعدها ، ٧ ص ٣٠٣ ، مختصر المزني : ٥ ص ١٨٣ ، ميني المحتاج : ٣ ص ١٠١ ، المغني : ٨ ص ٤٢١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠ ، البحر الزخار : ص ٤٣٨ .

(٤) المحلى : ٧ ص ٣٤٢ .

رأى الإمام فيقسم عند الحاجة ، ويؤخر إذا رأى في المسلمين غنى^(١)
وقد قسم الرسول الفنائم بهذا الحليفة^(٢) ، وافتتح بلاد بني المصطلق
فقسم الرسول أموالهم في دارهم^(٣) .

ويقول أبو حنيفة : لا يجوز^(٤) (أي يحرم) قسمة الفنائم في دار
الحرب حتى يخرج الجيش إلى دار الإسلام ، هذا إذا كان المكان غير متصل
بدار الإسلام ، فإن كان متصلاً بها ففتح وأجري عليه حكم الإسلام كما
هو شأن غنائم حسين فلا بأس بالقسمة ، وذلك لأن الملك لا يتم إلا
بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء إلا بإحرازها في دار الإسلام .

لكن إذا قسم الإمام الفنائم بدار الحرب عن اجتهاد أو لحاجة الفزاة
فتصح القسمة ، أو للايداع فتحل إذا لم يكن للإمام حيلة^(٥) .

والواقع أن الخلاف بين الجمهور وأبي حنيفة مبني على أصل : وهو أن
الملك هل يثبت في الفنائم بدار الحرب للفزاة ؟

فصلد الحنفية : لا يثبت الملك أصلاً فيها إلا بالإحراز بدار الإسلام .

(١) القسطلاني شرح البخاري ، ٥٠ ، ١٧٢ .

(٢) السني شرح البيهقي : ١٤ ، ٣١١ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ، ٥٤ .

(٤) الجواز عند الحنفية شامل لكل من الواجب والمندوب والمباح والمكروه تنزيهاً ،
وبهذا يكون مراداً للحلال بالإطلاق المشهور الذي يحمله شاملاً لكل ما عدا الحرام . ومن عباراتهم
« لا يجوز للرجال لبس المصفر ، ولا يحمل للرجال لبس الحرير » . فيكون إذن قول أبي حنيفة :
« لا يجوز أي يحرم » (انظر بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص
٢٦٢ في العدد الثاني من مجلة المانن والاقتصاد ، السنة ٣١) .

(٥) انظر شرح السير الكبير : ٢ ، ص ٢٥٤ ، الرد على سير الازاعي : ص ١ - ٥٠ ،
الحراج : ص ١٩٦ ، المبسوط : ١٠ ، ص ١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ، ص ٥٠٠ ، حاشية الطحطاوي :
٢ ، ص ٤٤٨ .

وعند الجمهور : بقيت الملك قبل الإحراز بدار الاسلام بعد الفراغ من القتال (١) .

وهذا الخلاف ، وإن لم يكن جوهرياً في نظرنا ، لنفاذ القسمة عند الحنفية بالاجتهاد ، فإننا نرجع من جهة الدليل قول الجمهور بدليل ما اتفقت عليه التواريخ الإسلامية ومضت عليه السنة من أن الرسول ﷺ كان يقسم الفنائم في دار الحرب ، لأن ذلك أنكى للعدو وأطيب لقلوب المجاهدين وأحفظ للغنيمة وأرفق بهم في التصرف إذا عادوا لبلادهم .. هذا إذا أمنوا كثرة العدو وكان الفاتحون جيشاً لا سرية ، ولذا قال الأوزاعي : لم يقفل رسول ﷺ من غزاة أصاب فيها مغنماً إلا خمسه وقسمه قبل أن يقفل . من ذلك غزوة بني المصطلق وهوازن يوم حنين ، ثم لم يزل المسلمون على ذلك حتى هاجت الفتنة من بعد ما قتل الوليد بن يزيد ، لم يخرج جيش منهم من أرض الروم إلا بعد ما يفرغون من قسم غنائمهم . قال : وترك قسم غنائم المسلمين في دار الحرب حتى يخرجوا بها إلى دار الإسلام خلاف لهدى من مضى من المسلمين منذ بعث الله نبيه ﷺ ، فلم جراً (٢) .

ويرد على الحنفية قولهم : إن السبب هو الاستيلاء التام ولم يوجد ، لاحتمال لصرة أهل الحرب بعضهم بعضاً - رد عليهم - بأن المسألة مفروضة فيما إذا انهزم جمع الحريين وتفرق ثملهم ، وفي هذه الحالة يتم القهر والاستيلاء (٣) .

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٢١ ، المحيط : ٢ ق ٢٤٩ ، شرح معجم البحرين : ٧ من باب السير .

(٢) راجع الأم : ٧ ص ٣٠٣ ، المدونة : ٣ ص ١٢ ، اختلاف الفقهاء للطبري : ١٢٩ .

(٣) فتاوى ابن الصلاح : ٢٢٢ ق ٢٢٢ ، الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ص ٦٤ وما بعدها .

ثم إن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة ، وإذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة كما قال الرازي (١) ؛ لأنه لا معنى للقسمة على هذا التقدير إلا صرف الملك إلى المالك وذلك جائز بالاتفاق .

ولهذا نجد الإمام محمد من الحنفية يقول : الأفضل أن يقسم في دار الإسلام ، وترك الأفضل مكروه كراهة تنزيه (٢) . ويقول السرخسي : الأولى أن لا يتوقف (أي قسمة الغنيمة) ويجعل قسمة الغنيمة موكولاً إلى اجتهاد الإمام (٣) .

وبشبه ذلك ما يقول الماوردي : فإذا انجلت الحرب كان تمجيل قسمة الغنيمة في دار الحرب ، وجواز تأخيرها إلى دار الإسلام بحسب ما يراه أمير الجيش من الصلاح (٤) وهذا هو رأي سفيان الثوري أيضاً (٥) .

ولكن هل لولي الأمر ألا يقسم الغنائم مطلقاً ويجعلها للصالح العام لاسيما إذا تغيرت نظم القتال ؟ يلاحظ أننا قد رجحنا جواز ذلك للإمام في بحث المنقول إذا وجد حرجاً في توزيع الغنائم . قال الشافعية : ولكن مع مراعاة مدلول آية الغنائم فيموض الثامنين ، إذ أن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ، أي فالحكم أن لله أو فإن لله حق أو

(١) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٩ .

(٢) العناية شرح الوقاية : ١ ق ٦ ب من باب الجهاد .

(٣) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .

(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٣٤ .

(٥) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٣١ .

فواجب أن لله خمسة ، والباقي وهو الأربعة الاخماس فللغناين بإجماع العلماء ، لأنهم هم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب الكلاء بالاحتشاش والطير بالاصطياد (١) . والحقيقة أن آية الفنائم كانت تتفق مع حالة المحاربين في عهد فتوحات الاسلام الأولى حيث كان الجهاد مبنياً على أساس قيام الشخص به من تلقاء نفسه على أنه فرض ، فيكون نتيجة ذلك أن يستحق الغانمون ما غنموه .

أما اليوم حيث نظمت الجيوش الثابتة وخصصت ميزانيات لدفع مرتباتهم فإننا نرى أن تخصص أربعة أخماس الفنائم ليزانية الجيش ويوضع الخمس الباقي في الخزنة العامة ليصرف على المصالح العامة ، والمحتاجين من المواطنين ، أو يتصرف ولي الأمر بما يراه مناسباً وليس من اللازم قسمة الفنائم كما هو رأي الفزاري السابق ذكره في بحث المقول (٢) . ومع ذلك فإن آية قسمة الفنائم تتفق مع العرف الدولي الحاضر لأن قانون الدولة اليوم هو الذي ينظم ما إذا كانت تؤخذ الغنيمة لحساب الدولة أو يعطى شيء منها للجندي الذي أخذها أو عثر عليها . على أنه كما سبق أن أشرنا قريباً أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له .



(١) انظر تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٤ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٧ . ويلاحظ أن القياس على اكتساب الكلاء ونحوه الآن قياس مع الفارق لأن الجندي اليوم مأجور ومأمور بهذا الفعل فهو يعمل لا لنفسه وإنما نتيجة عقد العمل . أما احتشاش الكلاء فهو يحتمله لنفسه ، وإذا كان مأجوراً لذلك فيكون ما يحتمله أو يصطاده على ملك المؤجر .

(٢) ويرى الاستاذ مصطفى الزرقاء (الدخل الفقهي : ١ ص ١٤١) أنه من السائغ شرعاً على أساس الاستصلاح أن تكون الفنائم الحربية كلها للدولة ولا حق فيها للمقاتلين فيها إذا تبدلت الظروف وانقضت الحاجة نظاماً آخر للجنودية بدفء رواتب شهرية للجنود .

الباب الثاني

الآثار المترتبة على انتهاء الحرب

بمختنا في الباب الاول الآثار المباشرة التي تترتب على قيام الحرب . وهي كما عرفنا إما آثار عامة وإما آثار خاصة .

فاذا ما انتهت الحرب ترتبت كذلك آثار هامة لها صلة وثيقة بتسديم السلم وتوطيد الايمن ، وما هم الاسلام إلا ذلك ، فانه يمقت أن تنتهي الحرب لتمود على إثرها ككرة أخرى ، ولذا عني التشريع الاسلامي بتقرير الحالة الدائمة للشعوب المسلمة وغير المسلمة حتى يسود الايمن والطمأنينة وبعم الرخاء والازدهار .

فلا بد إذن من التعرف على آثار انتهاء الحرب بمختلف الطرق المشروعة . والحرب إما أن تنتهي بقبول الإسلام من المدو ، أو بالدخول مع المسلمين في صلح ، أو بانتصار المسلمين والتقلب على بلاد المدو ، وهو ما يعرف بالفتح ، أو بلجوء المتحاربين إلى التحكيم .

هذه هي الحالات المشروعة في الاسلام لانتهاء الحرب ، وهناك حالة خامسة يفرضها الواقع ، لم يتعرض لها فقهاؤنا لانها أمر وقفي وهي حالة الانصراف عن الحرب بترك القتال . وكذلك فانهم لم يذكروا التحكيم

كطريق من طرق إنهاء الحرب ، ونبحث نمول عليه لاهميته في فض المنازعات ، ولانه لا يخرج عن كونه اتفاقاً بين المسلمين وغيرهم بتفويض النظر في النزاع إلى ثقة بذعن لحكمه كلا الجانبين المتخاصمين . وسوف أخصص لكل طريق من طرق إنهاء الحرب فصلاً خاصاً ، أبحث فيه حكم كل طريق ، والآثار التي تنشأ عنه ملتزماً الوقوف عند الجانب الدولي دون أن أعرض للنواحي الداخلية إلا بقدر الحاجة . وهكذا ينقسم هذا الباب إلى خمسة فصول :

- الفصل الأول - في انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره .
- الفصل الثاني - في انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الاسلام .
- الفصل الثالث - في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .
- الفصل الرابع - في انتهاء الحرب بترك القتال .
- الفصل الخامس - في التحكيم وانتهاء الحرب به .

الفصل الأول

انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره

تنتهي الحرب بمجرد قبول العدو للاسلام . فما هو وجه ذلك وما هي الآثار التي تترتب على اعتناق الإسلام ؟

سنبحث ذلك في المبحثين التاليين :

المبحث الأول - الحكمة في اعتبار قبول الإسلام طريقاً لإنهاء الحرب .

المبحث الثاني - آثار الدخول في الإسلام .

المبحث الأول

الحكمة في اعتبار قبول الإسلام

طريقاً لشرء الحرب

الإسلام - معناه تسليم الأمر وتفويضه إلى الله (١)، والاستسلام لمظلمته وجلاله ، وإخلاص الدين له من الشرك والرياء في الظاهر والباطن . وإذا سلم المرء أمره إلى ربه سمح نفسه وارتفعت معنويته وتحررت إنسانيته من كل عبوديه وذل لغير الله : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢) . فليس معنى الإسلام إذن : هو الخضوع والذل لأحد من البشر كما يستثمر من كلام بعض المستشرقين ، منهم « مرجوليوت » الذي يقول : « الإسلام معناه الذل والخضوع » . دون تخصيص بكسوف ذلك لله دون غيره ، وتردد

(١) انظر للاستاذ محمد سلام مذكور المدخل للفقهاء الاسلامي : هامش ص ١٠ ، وتاريخ التفسير الاسلامي : ص ٢١ ومقاله عن عموم الدعوة الاسلامية في منبر الاسلام عدد ١٢ السنة ١٨ : ص ٣٩ ، وانظر تفسير الرازي : ٢ ص ٢٩٤ .

ذلك في الكراسية الرمادية التي وزعها الحزب الشيوعي في العراق وبلغاريا وشرق أوروبا (١) .

والمسلمون لم يهتموا يوماً ما في سبيل دعوتهم بغير نشر فكرة التوحيد وتطهير العقيدة من الوثنية واتباع الهوى . ولم نشهد في تاريخ البشرية أن أمة جاهدت من أجل بث فكرة أو نشر مبدأ غير العرب بعد الإسلام (٢) .

ولإزاء ذلك فرض الجهاد في الإسلام لا لذاته ، ولا لأنه وسيلة إلى التشنفي والانتقام ، وإنما شرع لحماية الإسلام الجديد ، وللمحافظة على الأفراد الملتزمين لمبادئه والساخرين على تحقيق رسالته العامة .

وهذا ما صرح به الفقهاء دون أي غموض أو لبس . قال الشافعية وغيرهم : « وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد (٣) » . وقد ورد عن النبي ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — أنه قال لعلي كرم الله وجهه : « يا علي ،

(١) انظر مقال السقشار علي منصور في منبر الاسلام السنة ١٩ العدد ١ : ص ٥٧ .

(٢) وكان الهدف من جهادهم : هو التهديد للوصول إلى اعتناق الناس لهذا الدين ، وإذا وقف أحد في وجه الدعوة إليه . وطريقها كما قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » (المائدة ١٥ - ١٦) ، « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نعسررك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران - ٦٤) . وحينئذ كان من الطبيعي أن ينشب نزاع بين المسلمين وغيرهم ممن ألفوا عقائد تقليدية كمبادئ البطولة والابطال والآباء والأولاد والحكماء والالبياء .

(٣) مغني المحتاج : ٤ ص ٤١٠ ، مقدمات ابن رشد من المدونة : ١ ص ٣٧٩ .

لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس ،
وفي رواية « خير لك من مائة النعم » (١) .

وإذاً فتى قبل المدخل في الإسلام وأعلن ذلك ، فيجب الكف
عن القتال وإنهاء الحرب كما يبين من الأدلة الآتية :

١ - ما رواه الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال:
كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته
بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً . ثم قال : ... وإذا لقيت عدوك
من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهم ما أجابوك فاقبل
منهم وكف عنهم . ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف
عنهم ... (٢) الحديث .

فهذا الحديث يدل على أن الحرب تنتهي فور قبول الإسلام ، وذلك
بسبب الوصول إلى الغاية المنشودة وإعلان التمسك بالعقيدة الجديدة .

٢ - الحديث المشهور الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي
الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ،
فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم
على الله ، (٣) .

(١) الفسطاطي : ٥ ص ١١٠ ، ١٣٨ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٠ .

(٣) فتح الباري : ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، ١٢٥ ، هيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥ ، شرح

مسلم : ١ ص ١٤٩ .

فالنطاق بالشهادتين يصمم العدو من القتل وتنتهي بذلك الحرب . وهذا الحديث مبين لقوله تعالى : « فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة غفلوا عنهم » (١) .

٣ - عن عصام المزني (٢) قال : كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول : إذا رأيتم مسجداً أو سمعتم منادياً فلا تقتلوا أحداً . رواه الخمسة إلا النسائي (٣) فجرد وجود المسجد في البلد كاف في الاستدلال على إسلام أهل ذلك البلد ، وإن لم يسمع منهم الأذان . وهذا يدلنا على أن قبول الإسلام يمنع لشوب الحرب فكذلك ينهي القتال .

٤ - عن ابن عمر قال : بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جَذِئمة ، فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا : أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صباناً صباناً (٤) . فجعل خالد يقتل ويأسر ، ودفع إلى كل رجل منا أسيره ، حتى إذا أصبح ، أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيري ، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره ، حتى قدمنا على رسول الله ﷺ . فقال : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين . رواه أحمد والبخاري (٥) . وهذا دليل على أن الكناية مع النية

(١) التوبة : ٥

(٢) هو عصام المزني ، له صحبة من حديثه المذكور ، روى عنه ابنه عبد الرحمن بن عصام . (انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٥٢٥) .

(٣) نيل الأوطار : ٧ ص ٢٤٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٩ .

(٤) صباناً : أي دخلنا في دين الصابئة ، وكان أهل الجاهلية يسمون من أسلم صابئاً وكأنهم قالوا : أسلمنا . والصابئة في الأصل الخارج من دين إلى دين ، قال في القاموس المحيط : صابئ كنع وكرم ، صابئ وصبؤ : خرج من دين إلى دين ٨١ .

(٥) صحيح البخاري : ٥ ص ١٦٠ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٦

سنن البيهقي : ٩ ص ١١٥ .

كصريح لفظ الإسلام الذي يحرم به القتال بعدئذ ، بدليل إنكار النبي ﷺ على خالد صنيعة ، وفي ذلك دليل أيضاً على أن نشر الإسلام كان بطريق سلمي حتى مع العرب إذ في القصة رواية أخرى : « بث رسول الله ﷺ حين افتتح مكة خالد بن الوليد داعياً ولم يمشه مقاتلاً ومعه قبائل من العرب سليم ومدلج وقبائل من غيرهم ... » (١) .

فهذه أدلة صريحة على أن قبول الإسلام يمنع من استمرار الحرب ، وأنه يجب الكف عن القتال حينئذ . ولكن من الجدير بالذكر أن نعرف كيفية قبول الإسلام ، فهل لا بد أن يكون إعلان الإسلام على الوجه المطلوب شرعاً في الدنيا والآخرة ، أم أنه يكفي بما يرمز إلى الدخول في الدين فقط ؟

الواقع أن حالة الحرب لا تسمح بالتيقن من صدق إسلام العدو ، وأن نطلقه بالإسلام أو ما يرمز إليه كاف في الدلالة على وجوب الكف عن القتال (٢) . وأمثلة ذلك : النطق بإحدى الشهادتين كما في حديث أبي هريرة الذي رواه مسلم وأخرجه البخاري : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (٣) ... »

أو في حديث أبي مالك (٤) عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) انظر شرح مسلم : ١ ص ١٤٤ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٨ ، المحلى :

٧ ص ٣١٦ وما بعدها ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢١ - ٢٣ .

(٣) شرح مسلم : ١ ص ٢١٠ ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٧ وما بعدها ، عيني بخاري :

١٤ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .

(٤) راجع الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٦٧٩ وراجع أسد

الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير : ٥ ص ٢٨٧ وما بعدها .

يقول : من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه ، وحسابه على الله ، (١) :

أو الاعتراف بنبوته محمد ﷺ كما في حديث مسلم عن ثوبان (٢) مولى رسول الله ﷺ . قال : كنت قائماً عند رسول الله ﷺ ، فجاء خبر من أحبار اليهود ، فقال : السلام عليك يا محمد ، فدفعته دفعة كاد يصرع منها ، فقال لم تدفعني ؟ قلت : ألا تقول يا رسول الله ؟ فقال اليهودي : إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله . فقال رسول الله ﷺ : إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي ... الحديث ، وفي آخره : إن اليهودي قال له : لقد صدقت ، وإنك لني ، ثم انصرف ، (٣) .

أو إعلان الإسلام بقوله : أسلمت أو أنا مسلم ، كما في حديث مسلم عن المقداد بن الأسود أنه قال : يا رسول الله ، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف ، فقطعها ، ثم لاذ مني بشجرة ، فقال . أسلمت لله ، أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها ؟ قال رسول الله ﷺ : لا تقتله ... (٤) الحديث .

أو أن يقول المدعو : صبأنا صبأنا كما في قصة خالد السابقة ، فإنه يقبل من الشخص الإسلام ، ولو كان ذلك بأي لغة ، ويجب حينئذ إيقاف القتال ، ولو كان الاعتراف بالإسلام خشية القتل - كما روى مسلم وأبو

(١) شرح مسلم : ١ ص ٢١٢ .

(٢) هو ثوبان بن جعد ، أبو عبد الله ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أصله من أهل السراة (بين مكة واليمن) اشتراه النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم أعتقه ، توفي سنة (٥٤ هـ) .

(٣) صحيح مسلم : ١ ص ٩٩ .

(٤) شرح مسلم : ٢ ص ٩٨ .

داود - في قصة أسامة بن زيد (١) .

قال : بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبحنا الحركات من جبهة فأدركت رجلاً فقال : لا إله إلا الله ، فطعنته ، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : أقال : لا إله إلا الله وقتلته ؟ قال : قلت : يا رسول الله ، إنما قتلها خوفاً من السلاح ، قال : أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم : أقالها أم لا ؟ فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ (٢) .

كل ذلك كاف في الاستدلال على اعتناق الإسلام الذي يجب به إنهاء القتال وعودة حالة السلم . ويلاحظ أنه ليس في اعتبار الشخص بذلك مسلماً غرابة ، لأنه إذا كان الشخص غير جاد في قوله ثم عاد إلى ديابته السابقة ، اعتبر مرتدّاً جزاؤه القتل ، وهذا دليل آخر على أن الإسلام متشوق إلى السلام وإنهاء الحرب بأي طريق ، فمن عاد فينتقم الله منه ، ومن نكث فإنما يشكك على نفسه (٣) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه من الاكتفاء بأي دليل معقول على الإسلام حتى تنتهي الحرب ما قاله ابن حجر عند الكلام على حديث : « أمرت أن

(١) هو أسامة بن زيد بن حارثة ، من كنانة عوف ، صحابي جليل . ولد بمكة ولحقاً على الإسلام ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه حباً جاً وينظر إليه نظره إلى الحسن والحسين ، استعمله الرسول على جيش فيه أبو بكر وعمر توفي سنة ٥٤ هـ .

(٢) شرح مسلم : ٢ ص ٩٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦١ ، وراجع المدخل للفقهاء الاسلامي : ص ٧٦٥ .

(٣) انظر مقال الاستاذ محمد سلام مذكور « حول التلاعب بالاديان » في جريدة الاخبار بتاريخ ٣٠ - ٣ - ١٩٥٥ .

أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، قال : وفيه منع قتل من قال : لا إله إلا الله ولو لم يزد عليها ، وهو كذلك . لكن هل يصير بمجرد ذلك مسلماً ؟ الراجح لا ، بل يجب الكف عن قتله حتى يخنبر ، فان شهد بالرسالة والتزم أحكام الاسلام حكم بإسلامه . وإلى ذلك الإشارة بالاستثناء بقوله : إلا بحق الاسلام (١) .

ويقبل الاسلام من الشخص بصفة عامة بمجرد إعلانه الاسلام ، دون ضرورة لاستبطان حقيقة أمره أو الكشف عما في قلبه ، وذلك حقناً للدماء وترك القتل ما أمكن . ولذا كان عليه الصلاة والسلام يقبل من المناققين علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله تعالى مع إخبار الله تعالى له أنهم اتخذوا أيمانهم جنة أي وقاية ، وأنهم يحلفون بالله ما قالوا ، ولقد قالوا كلمة الكفر ، وكفروا بعد إسلامهم ، وهو بما لم ينالوا ، إلى غير ذلك (٢) . وفي هذا المعنى قال ابن حجر : « في قوله ﷺ : « عصموا مني دماءهم وأموالهم .. » دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفاء في قبول الايمان بالاعتقاد الجازم خلافاً لما أوجب تعلم الأدلة » (٣) . وترجم البخاري في هذا الباب « وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل لم ينتفع به في الآخرة ، أي وتجري الأحكام الدنيوية على الظاهر لقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (٤) فإذا كان الاسلام

(١) فتح الباري : ١ ص ٦٤ .

(٢) انظر رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣٤٧ .

(٣) فتح الباري ، المرحم السابق : ١ ص ٦٤ .

(٤) الحجرات : ١٤

على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره : « إن الدين عند الله الإسلام »^(١) ، ولكن يلاحظ أخيراً أن الاكتفاء بما سبق كدليل على اعتناق الإسلام مقيد بمراعاة اعتقاد الشخص السابق ، فإذا أقر بخلاف ما هو معلوم من اعتقاده استدللنا على أنه بدل اعتقاده . فالذين لا يقرون بوجود الله تعالى كمبداة الاوثان والمأنوية^(٢) وكل من يدعي إلهين يقبل منهم قول : لا إله إلا الله . وأما من يقرون بهذه الكلمة كاليهود والنصارى فلا تقبل منهم ما لم يقروا بأن محمداً رسول الله ، وكذلك لا يقبل منهم قول الواحد منهم : أنا مسلم أو أسلمت ، لأن المسلم هو المستسلم للحق المنقاد له ، وم يزعمون أن الحق ما هم عليه . بخلاف المجوس فإنه تقبل منهم هذه الكلمة لأنهم لا يدعون هذا الوصف لأنفسهم ويمدونه شقيقة بينهم^(٣) .

والمفتى به عند الحنفية الآن أنه يكفي النطق بالشهادتين بلا تبصري بالنسبة لليهود والنصارى وغيرهم ، لأن التلفظ بها صار علامة على الإسلام ، ولأن الواحد منهم يمتنع عن قول « أنا مسلم »^(٤) وهكذا يلاحظ أن غير المفتى به الذي سبق ذكره وهو ما قرره الإمام محمد بن الحسن كان متفقاً مع زمنه ، ثم تغير الأمر فيما بعد .

(١) آية آل عمران : ١٩ فتح الباري : ١ ص ٦٦ .

(٢) المأنوية : هم أصحاب مذهب ديني ظهر في الفرس يقولون بأن العالم مصنوع مركب أصليين قديمين هما النور والظلمة ، وأنها أزليان لم يزلوا ولن يزالا ، وأنكروا وجود شيء لامن أصل قديم ، وصموا بذلك نسبة إلى زعيمهم « ماني بن فالك الحكيم » الذي ظهر في زمان سابور بن ازدشير وقتله بهران بن هرمز بن سابور ، وذلك بعد عيسى عليه السلام ، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية (انظر دائرة المعارف للاستاذ فريد وجدي : ٨ ص ٤٢٦) .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ - ١٠٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٤ ،

المحلى : ٧ ص ٣١٦ .

(٤) راجع رد المحتار على الدر المختار : ٣ ص ٣١٥ .

البحث الثاني

آثار الدخول في الاسلام

يترتب على إسلام العدو عصمة الدماء والأموال كما هو صريح الأحاديث السابقة ، وصريح قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن أتى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا ... » (١) وتصبح بلاد العدو بالاسلام دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام وتطبق فيها قوانينه وتشريعاته (٢) . وهذا حكم متفق عليه بين جمهور الفقهاء (٣) . وقال الحنفية والزيدية : إن الاسلام لا يعمم العقار من الاغتنام إذا كان في دار الحرب (٤) . وقد بحثنا ذلك تفصيلاً في مبحث « أثر الحرب في أموال العدو » ، ورجحنا هناك أن الاسلام يعمم المال مطلقاً سواء أكان عقاراً أو منقولاً في دار الاسلام أم في دار الحرب ، لعموم الأدلة من غير تفريق . أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

(١) النساء : ٩٤

(٢) قال في كشف القناع - باب الأرضين المغنومة : ص ٦٨٦ ط مكة : ولا خراج على ما أسلم أهل عليه كارض المدينة .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٣١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٦ ، العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٩١ ، بداية المجتهد : ٢ ص ٣٠٥ ، الأم : ٤ ص ١٩١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٩ ، المفتي : ٨ ص ٤٢٨ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، المرح الرضوي : ص ٣٠٨ .

(٤) شرح السير الكبير : ١١ ص ١٧٥ ، البحر الزخار : ص ٤٠٩ .

« من أسلم على مال — أو على شيء — فهو له » . قال صاحب التنقيح :
هو مرسل صحيح (١) .

وكذلك فإن الاسلام يمصم عند الجمهور صفار الأولاد والحمل إذا أسلم
الأنثى أو الأم سواء أكان في دار الحرب أم في دار الاسلام (٢) ، لأن
الطفل تابع لأمه أو لأمه في الاسلام مطلقاً ، لأن الولد يتبع خير
الأبوين ديناً بالاتفاق . قال الله تعالى : « والذين آمنوا واتبعهم ذريتهم
بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم » (٣) . وقال ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم وأحمد
« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه
كما تنتج البهيمة جماء هل تحسون فيها من جدعاء » (٤) . ثم يقول أبو
هريرة : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيم ، (٥) .

(١) نصب الرأية : ٣ ص ٤١٠ ، تقدم تعريف الحديث المرسل ، أما الحديث الصحيح
فهو المتصل سندُه بقول العدل الضابط من مثله ، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو إلى منتهاه ، من صحابي أو من دونه ، ولا يكون شاذاً ولا مردوداً ، ولا معطلاً بملّة قاذية ،
وقد يكون مجهوراً أو غريباً (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن
كثير : ص ٢٢) .

(٢) المقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٣ ، ٦ من باب الجهاد ،
الافتتاح : ٢ ص ٢٣٢ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٩ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، كشف
القناع : ٣ ص ٤٥ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ وما بعدهاء
البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، رسالة الفتن والعمد وجزاؤه في الاسلام ، لتخصص المادة رقم
(٥ - ب فقه) بالآزهي للاستاذ محمد مبروك يوسف : ص ١٦١ .

(٣) الطور : ٢١ .

(٤) المعنى أن اليهائم كما أنها تولد سليمة من الجدع كاملة الحلقة ، وانما يحدث لها نقصان
الحلقة بعد الولادة بالجدع ونحوه ، كذلك أولاد الكفار يولدون على الدين الحق ، الدين الكامل
وما يمرض لهم من تغيير دين الفطرة ، فالما هو حادث لهم بعد الولادة بسبب الأبوين ومن
يقوم مقامهما .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٠ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٠٠ .

فهذا الحديث يدل على أن أولاد الكفار يحكم لهم عند الولادة بالإسلام ، فإذا أسلم الأب أو الأم حكم بالإسلام الابن بحكم التبعية .
ودلائل ذلك من السنة أن النبي ﷺ حاصر بني قريظة ، فأسلم ابنا سَعِيَةَ القرظيان ، فأحرزا بإسلامها أموالها وأولادها . وكتب عمر ابن الخطاب الى سعد بن أبي وقاص : « إني قد كتبت اليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثة أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ، وله سهمه في الإسلام ، ومن استجاب لك بعد القتال وبعد الهزيمة فثاله فيء للمسلمين ، لأنهم قد كانوا أحرزوه قبل إسلامه ، فهذا أمرني وكتابي إليك » (١) .
وقال الاوزاعي : إن أسلم جد الصغير أو عمه فهو مسلم بالإسلام أيها أسلم (٢) .

وقال الحنفية : إذا أسلم كافر في دار الاسلام لم يكن أولاده الصغار مسلمين بإسلامه إذا كانوا في دار الحرب لانقطاع التبعية بتبائن الدارين ، فكانوا من جملة الاموال يدخلون في الفئ . وكذلك لو أسلم في دار الحرب لا يكون إسلاماً للحمل الذي في بطن زوجته ، لأن الحمل جزء متصل بأمه فيأخذ حكم بقية الاجزاء فيكون فيئاً كأمه (٣) . ونحوه متخالف ذلك كما سيأتي .

وقال بعض المالكية : العبرة في إلحاق الاولاد بإسلام أحد أبويهم أن يكونوا معه سواء في دار الاسلام أم في دار الحرب . وقال الامام مالك رحمه الله : يكون إسلام الاب إسلاماً لصغار أولاده من ذكور

(١) الاموال : ص ١٤٦ .

(٢) المحلى : ص ٣٢٢ .

(٣) المبسوط : ١٠ ص ٦٦ - ٦٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣١٦ - ٣١٧ .

وإثا . ولا يكون إسلام الأم إسلاماً لهم . ويرى ابن وهب وابن العربي من المالكية أن الولد يتبع أمه أيضاً في الإسلام طبقاً للقاعدة المقررة أن الولد يتبع خير الأبوين ديناً (١) وهذا ما سنرجحه .

وقال الشافعية : إن أسلم رجل وله ولد صغير تبعه الولد في الإسلام لقوله عز وجل : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ، ألحقنا بهم ذريتهم » وإن أسلمت امرأة ولها ولد صغير تبعها في الإسلام لأنها أحد الأبوين ، فتبعها الولد في الإسلام كالأب ، وإن أسلم أحدهما والولد سحمل تبعه في الإسلام ، لأنه لا يصبح إسلامه بنفسه ، فتبع المسلم منها كالولد ، وإن أسلم أحد الأبوين دون الآخر تبع الولد المسلم منها ، لأن الإسلام أعلى ، فكان إلحاقه بالمسلم منها أولى (٢) .

ونحن نرى تعميم أثر الإسلام في عصمة الأولاد الصغار والجل ، سواء أكان إسلام الأب أو الأم (٣) في دار الإسلام أم في دار الحرب ، وسواء أكان أولاده معه أم ليسوا معه . وذلك لأن عموم أدلة ما يترتب على اعتناق الإسلام مثل حديث « فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم .. » يقتضي ذلك بدون تخصيص لمكان دون آخر أو حالة دون أخرى .

وأما ادعاء الحنفية أن تباين الدارين يقضي بانقطاع التبعية بين الأب وابنه ، فهذا لم يقم عليه دليل شرعي يخصص النصوص العامة ، لأن

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، الخرشى وحاشية المدوي ، الطبعة الأولى :

٣ ص ١٦٦ .

(٢) المهذب : ٢ ص ٢٣٩ .

(٣) ودليل ذلك أن ابن عباس قال : « كنت أنا وأمي من المستضعفين من المؤمنين » وهذا يدل على أن أمه أسلمت وبقي أبوه مشركاً وقتاً من الزمن ، وقد اعتبر مسلماً في هذه الفترة بما لأمه لأنه كان صغيراً حينذاك ، ومن المعروف أن العباس أسلم في فتح مكة .

رابطة البنوة أقوى من أي رابطة لا تفصلها الأمكنة والحدود ؛ فلا يلزم من اختلاف الدارين الفصل في تبعية الدين كما صرح الحنفية أنفسهم .

وأما الحل في رأينا : فيلحق بخير الأموين ديناً أيضاً كسائر الأولاد لأنه ليس جزءاً من أمه حقيقة ، وإنما هو بمنزلة الجزء ، فاعتباره كجزء منفصل أولى كما ذهب إليه الشافعي والجمهور ، لأنه في طريقه إلى الانفصال ، فيتبع من أسلم من أبويه كالولد ، ثم إن الجنين يخالف في الواقع بقية أجزاء الأم ، لأنها لا تنفرد بحكم مستقل عن الأصل كما هو شأن الحل .

وهذا في تقديرنا يحقق معنى الدعوة السديدة إلى الإسلام إذ يربع الأمعاء في اعتناق الدين ، ويقلل من حالات الرق الذي يتفق مبدأ تحريره مع روح التشريع الذي يشجع العتق ويطالب بالحرية ، لأن الولد يحكم بإسلامه وبحريته بخلاف ما يقرره الحنفية من أن الحل يرق برك أمه^(١) .

هذا هو حكم إسلام صفار الأولاد والحل تبعاً لإسلام أحد الآباء . أما الزوجة والأولاد الكبار : فقد اتفق أئمة المذاهب الأربعة والشيعة والظاهرية^(٢) على أن إسلام الشخص لا يعم زوجته ولا أولاده الكبار البالغين ، إذ أن للزوجة والأولاد الراشدين حكم أنفسهم ككفر وإسلاماً لقوله تعالى : « ولا تكسب كل نفس نفس إلا عليها »^(٣) . والبالغ أصبغ مخاطباً بالتكاليف ، والزوجة لها أهلية مستقلة كاملة ، فلا تتبع الزوج في

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣١٧ ، المفتي : ٨ ص ٤٢٩ ، الحرشي : ٣ ص ١٦٥ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٥ ، العقد المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، الروضة : ٢ ق ١١٩ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ وما بعدها .

(٣) الأنعام : ١٦٤

اسلامه (١) كما لا يتبع الاولاد البالقون أباهم أو أمهم في الاسلام ، لزوال حكم التبعية ببلوغهم عاقلين . وبذلك تستقل أهليتهم وتصبح مسئوليتهم منزلة عن مسئولية أحد أبويهم لقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين » (٢) . فإن بلغ الصبي غير عاقل بأن كان مجنوناً فيكون إسلام أحد الأبوين إسلاماً له (٣) . أما من لا يعرف حاله ولا نسبه كالقبط ، فإذا وجد في دار الاسلام فيحكم بإسلامه تبعاً للدار ، وما ألحق بها ، أما ما دام في دار الحرب فلا يحكم بإسلامه (٤) .

وفي ختام هذا البحث نكرر القول بأنه ليس لديانة ما أثر في إنهاء الحرب في القانون الدولي ، لأن حكمه يشمل مجموعة من الدول من مختلف الملل والنحل ، ولأنه ليس من طبيعته النظر للعقيدة .

أما في الاسلام فيعتبر اعتناقه أول نهايات الحرب ؛ لأن الهدف من الجهاد كما وضع لديننا هو الإصلاح ونشر العقيدة ، وليس المقصد هو تحقيق المطامع الاقتصادية والحصول على المنافع المادية كما هو الدافع إلى الحروب الحديثة .

(١) ويرى بعض الشافعية أن إسلام الزوج يصح زوجته (الذهب : ٢ ص ٢٣٩) وبعض العلماء يقول : إن كانت الزوجة حاملاً فعصب ، إذ لا يجوز بيع الحامل ، ودليل الفريق الأول أنهم يلحقون الزوجة بما يملك زوجها من مال ومنفعة ، أو أنهم يعتبرون النكاح كالولاء تجب رعايته للمعتق المسلم مع أن الولاء ليس بمال ولا منفعة ، ويترب على ذلك أنه لو لحق عتيق المسلم بدار الحرب لم يجز استرقاقه ، فكذلك لا يبطل حق النكاح . ويؤيد هذا الحكم أن الرجل إذا بذل الجزية تصح له زوجته ، وأن الحديث ينص « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » ونحن نرجح هذا الرأي ونرى أن إسلام الزوج يصح زوجته ، لأنها الآت زوجة مسلم ، وهذا هو رأي الرملي من علماء الشافعية . راجع (حاشية قليوبي وعميرة على المنهاج : ٤ ص ٢٢١) .

(٢) الطور : ٢١

(٣) راجع أسنى الطالب : ٢ ق ٣ من باب الجهاد . الاحكام السلطانية للباوردي : ص ١٣٢ ، راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٨٩ وما بعدها .

(٤) بيجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٣ .

الفصل الثاني

انتهاء الحرب بالصّـلح وحكمه في الإسلام

تمهيد في مشروعية الصّـلح وكيفية عقده :

تنتهي الحرب بين الدول الحديثة عادة بماهدة صلح تمقد بين المتحاربين ،
يتقرر فيها انتهاء حالة الحرب والعودة إلى العلاقات السلمية بين الطرفين .
ويسبق ماهدة الصّـلح عادة اتفاق الهدنة وإبرام ما يسمى بمقدمات الصّـلح^(١).

فهل الصّـلح مشروع في الإسلام وما هي طريقة عقده وما هي الآثار
التي تترتب عليه ؟ . إن من يدعي من الكتاب الغربيين أن الحرب مستمرة
في الإسلام مع غير المسلمين مبطل في ادعائه ، ومن يزعم أن الصّـلح ماهو
إلا وسيلة للعودة إلى الحرب واستئناف القتال^(٢) فهو مخطيء في اعتقاده .
فالصلح مع العدو أصل عام مقرر في الإسلام ، وأما الحرب فهي أمر
طارئ على أصل العلاقات السلمية مع غير المسلمين . والقرآن الكريم يقرر
هذا الأصل بقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم

(١) قانون الحرب والحياد ، جينية : ص ٤٣٧ ، أبو هيف : ص ٧١٩ ،
حافظ غانم : ص ٦٥٤ .

(٢) الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٣٤ ، ٢٠٢ .

من المشركين ، ^(١) وبقوله سبحانه : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » ^(٢) . والأمر في ذلك للوجوب إذ لا صارف له عن حقيقة مقتضاه ^(٣) ، وهو قبول المسألة لأن السلم كالسلام هو الصلح ، والمسألة : طلب السلامة من الحرب ^(٤) . وهذه الآية ليست مخصصة بأهل الكتاب بدليل أن الرسول ﷺ عقد صلحاً مع المشركين في الحديبية لمدة عشر سنين ، وهي ليست منسوخة بآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ^(٥) ، إذ أنها لا تعارضها ، فآية القتل خاصة بمشركي العرب من عبدة الأوثان ، وآية الجنوح إلى السلم في شأن قبول المعاهدة عند توافر مقتضياتها ^(٦) . وذلك بدليل الآيات الأخرى : قال عز وجل : « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً » ^(٧) . وقال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ^(٨) .

وقد صالح رسول الله ﷺ قريشاً عام الحديبية ، ولم يكن الصلح

(١) التوبة : ١ . كان النبي صلى الله عليه وسلم قد عاهد المشركين ، لأن الله قد أذن في معاهدتهم أولاً ، فاتفق المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ، فلما تقضوا العهد ، أوجب الله تعالى النبذ إليهم فنحط المسلمون بما تعهدوا من ذلك (انظر تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٦ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨١) .

(٢) الأنفال : ٦١

(٣) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ .

(٤) تفسير القرطبي : ٨ ص ٣٩ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٩ ، البحر

المحيط : ٢ ص ١٢٠ .

(٥) التوبة : ٥

(٦) انظر تفسير الطبري : ١٠ ص ٢١ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ٨٩ ،

تفسير المنار : ١٠ ص ٧٠ .

(٧) النساء : ٩٤

(٨) البقرة : ٢٠٨

لضرورة ، بل إنه كان صلحاً مجحفاً في ظاهره بمقتوى المسلمين ، فاهيك بالشرط الذي يلزم المسلمين بتقرير حق الإبقاء لمن هاجر منهم في معسكر قريش دون إزعاج ولا رد ، وذلك لأن الرسول عليه السلام قال قبل عقد الصلح - فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود - : « والله لا تدعوني قريش إلى خيطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها » (١) .

وصالح الرسول عليه السلام أيضاً خير وودع الضمري في غزوة الائباء ، وصالح أكيدر دومة وأهل نجران . وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل سالكة وبها عاملة (٢) .

وجاء في كتاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه للأشتر النخعي لما ولاء على مصر وأعمالها : « ولا تدفن صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضى ، فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك ، وأمناً لبلادك ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه ، فإن العدو ربما قارب ليتغفل (٣) غفد بالحزم واتهم في ذلك حسن الظن » (٤) .

ولذا أجمع المسلمون على جواز الصلح لأن دفع الشر والفتنة حاصل به (٥) .

فيستنتج من هذا أن المقصد الأصلي من الجهاد : هو دفع الشر ، فكل ما يحقق هذا الغرض فهو جائز ، بل إنه أولى من الجهاد لما فيه من

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٦٥ .

(٣) قارب : تقرب منك بالصالح . ليتغفل : ليرقب منك غفلة يتوسل بها إلى

القدر بك .

(٤) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٠ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ ، مفتي المحتاج :

٤ ص ٢٦٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

إزهاق الارواح وقتل النفوس بدون حاجة ولا وجه حق ، وقد عرفنا في غير موضع أن قتل الكفار ليس بمقصود لذاته .

وأجمع الفقهاء أيضاً على مشروعية عقد الذمة ؛ لأنها الطريق الطبيعي لاعتناق دين الإسلام بسبب مخالطة المسلمين ومعرفة محاسن الاسلام ، ولعل الله تعالى أن يخرج منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر (١) . وسوف يأتي تفصيل مشروعية ذلك .

وهذا المقصد نفسه يرجى تحقيقه في الصلح المؤقت ، فلقد كانت في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فإن الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الإسلام الذين كانوا يبيدون عنها لا يعقلونها (٢) .

وما اشتهر عن المسلمين قبيل بدء الحرب من تخيير الأعداء بين واحد من أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية (الصلح الدائم) أو القتال ، وتحتيم واحد منها عليهم ، إنما كان حيث لم يرهبهم الاستعداد فيكفوا شرهم ، ولم يجنحوا للسلم الذي به دفع العدوان عن المسلمين . أما إذا أرهبهم الاستعداد وكفوا به عن الشر أو بدا منهم روح السلم وتركوا به العدوان ؛ فإن الله تعالى يقول في غير آية السلم والاستعداد : « فلن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٣) .

وطريقة عقد الصلح لا تختلف في الإسلام عما هو مقرر في القانون الدولي ، فإن المسلمين لم يعقدوا صلحاً إلا بعد إجراء المفاوضات اللازمة

(١) انظر معني المحتاج : ٤ ص ٢٤٢ ، الفروق لفراقي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٠

(٢) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) النساء : ٩٠ راجع الدعوة المحمدية والفتن في الاسلام لاستاذنا الشيخ محمود

شانتوت : ص ٣٦ .

لذلك بينهم وبين غيرهم ، كما حصل في إبرام صلح الحديبية في السنة السادسة من الهجرة بين الرسول ﷺ وبين سهيل بن عمرو ومكرز بن حفص^(١) والحليّس بن علقمة^(٢) وعروة بن مسعود^(٣) ممثلي قريش ، وكانت الكاتب علي بن أبي طالب ، فقد أبي سهيل من ذكر « بسم الله الرحمن الرحيم » وأصر على كتابة « باسمك اللهم » ولم يشأ أن يقرن وصف الرسالة مع اسم محمد ، وإغما طلب الاختصار على كتابة اسمه واسم أبيه ، وتمسك سهيل برد أبي جندل ابنه الذي جاء مسلماً ، مع أنهم ما زالوا يكتبون نصوص المعاهدة . وذلك لأنهم كانوا قد اتهموا من الاتفاق على هذه الفقرة - فيما رواه أحمد والبخاري - : « على أنه من أتى محمداً من قريش وإن كان على دين محمد إلا رده عليهم^(٤) » . وقد وافق الرسول عليه السلام على ذلك . وكذا وافقهم في عدم ردم من ذهب إليهم من المسلمين^(٥) .

(١) هو مكرز بن حفص بن الأخيف ، من بني عامر بن لؤي ، من قريش ، شاعر جاهلي ، من الفتاك . أدرك الاسلام ، توفي بعد سنة (٥٢ هـ) .

(٢) هو الحليّس بن علقمة الحارثي ، من بني حارثة بن عبد مناة ، من كنانة ، سيد الأحابيش ، ورئيسهم يوم أحد ، وكان معسكر قريش . . والأحابيش : بنو المصطلق من خزاعة وبنو الهون بن خزيمية ، وقد حالفوا قريشاً حينئذ . ليس هناك ما يدل على إسلامه توفي بعد سنة ٥٦ هـ .

(٣) هو عروة بن مسعود بن معتب الثقفي : صحابي مشهور ، كان كبيراً في قومه بالطائف ، قيل : إنه المراد بقوله تعالى : « على رجل من القريتين عظيم » قتله قومه بعد إسلامه سنة ٩ هـ .

(٤) قال الشوكاني معلقاً على ذلك : « فيه أن الاعتبار في العقود » بالقول ، وإن تأخرت الكتابة والاشهاد » .

(٥) انظر الفقه في القسطلاني : ٥ ص ٢٣٦ ، والبيهي شرح البخاري : ١٤ ص ١٣ وما بعدها ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٥ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٨ ص ٣١ وما بعدها .

هذه أمثلة حية من المرونة الإسلامية في عقد الماهدات مع غيرهم ،
حرصاً على المصلحة العامة وفي سبيل الوصول إلى الصلح والأمان ، وما
يترتب على ذلك من فوائد جليلة .

ولم يكتف المسلمون بالتعاقد شفاهاً على الصلح ، وإنما كتبوه للمحافظة
على نصوصه والمطالبة بتنفيذ أحكامه والرجوع إليه إذا ثار خلاف
بشأن العقد .

ولذا قال الفقهاء : « وإذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة
فلأنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتاباً ، لأن هذا عقد يمتد والكتاب في
مثله مأمور به شرعاً . قال تعالى : « إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى
فاكتبوه » ، وأدنى درجات موجب الأمر النذبي ^(١) ، كيف وقد قال
سبحانه في آخر الآية : « إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم
فليس عليكم جناح ألا تكتبوها » ^(٢) . ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون
متمداً يكون الجناح في ترك الكتاب فيه ^(٣) . وقد أمر النبي ﷺ بأن
يكتب لسختان من صلح الحديبية ، فصار هذا أصلاً في كتابة الماهدات ،
ولأن كل واحد من الفريقين محتاج إلى نسخة يحتج بها قبل الطرف الآخر
في نزاع ما ^(٤) . قال الرافعي من الشافعية : « ينبغي للامام إذا هادن

(١) هذا هو رأي أكثر الفقهاء والمفسرين ، قال الرازي : وهو الحق ، وقيل إن موجب
الأمر الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب (انظر شرح الاسنوي المطبعة السلفية : ٢
ص ٢٥١ وما بعدها ، مباحث الحسك عند الأصوليين الاستاذ محمد سلام مذكور : ص ١٠٨ .

(٢) البقرة : ٢٨٢

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦٠ . الأم : ٤ ص ١٠٣ .

(٤) السياسة القرعية لاستاذنا الشيخ محمد البنا : ص ٨٢ .

أن يكتب عقد الهدنة في كتاب ويشهد عليه ليعمل به من بعده ، ولا بأس أن يقول فيه : « لكم ذمة الله وذمة رسول الله » . قال شارح الحاوي : « ويشبه أن يجب ذلك ليرجع إليه عند التنازع في شروطها ، ولا سيما إذا كثرت الشروط وخيف لسيان بعضها (١) » .

ومن البديهي أنه يجوز كتابة الماهدة بلغتين أو أكثر كما يحدث ذلك كثيراً في الوقت المعاصر (٢) بدليل أن الرسول عليه السلام كان يخاطب الناس بلغاتهم ويقول : من تعلم لغة قوم آمن مكرم أو شرم . ويجوز في القانون الدولي إبرام الهدنة وماهدات الصلح كتابة أو عقدا شفها ، ولو أن المؤلف في الماهدات نظراً لمظم خطرها إبرامها كتابة . وتكتب معاهدة الصلح عادة من عدة بنود أو مواد تتضمن ما اتفق عليه الطرفان شروطاً للصلح بينها .

وهذا المؤلف في كتابة الماهدات يسهل ما تنص عليه المادة الثانية بعد المائة من ميثاق هيئة الأمم المتحدة من وجوب تسجيل الماهدات والاتفاقات التي يبرمها أعضاء الهيئة لدى الأمانة العامة ، وإلا لم يجوز التمسك بها أمام هيئة الأمم المتحدة أو أي فرع من فروعها (٣) .

وتعتبر الماهدة نافذة شرعاً بمجرد الاتفاق عليها دون حاجة إلى كتابتها ، أو التوقيع عليها بواسطة المتعاقدين ، أو التصديق عليها من قبل السلطة

(١) شرح الحاوي : ٤ ق ٣٤ .

(٢) راجع بحث « تفسير الاتفاقات الدولية » للدكتور حامد سلطان في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ١٢ وما بعدها .

(٣) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٥ ، بريرلي : ص ٢٥٠ ، جسوب : ص ١٢٦ ، بريمز : ص ٨٣٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢١١ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٧٣ .

التي تملك عقد الماهدات نيابة عن الدولة ، مع أن التوقيع والتصديق على المعاهدة أمر ضروري لنفاذها وإلزامها في القانون الدولي (١) . وإنما كان الرسول ﷺ يشهد على المعاهدة كما فعل في صلح الحديبية حيث أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين (٢) ، وذلك لتوثيق المعاهدة والتأكد من عدم جواز نقضها .

وكانت معاهدة الحديبية من نوع الماهدات المفتوحة (٣) إذ أنه ورد نص فيها يتيح الانضمام إليها وهو « من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه (٤) ... » .

وبكلمة موجزة فإن صلح الحديبية اعتبره الفقهاء نموذجاً للماهدات التي تمقد بين المسلمين وغيرهم (٥) ، إلا أن بعض الفقهاء قد خرج على بعض الأحكام التي شملها الصلح كما في مسألة المدة كما سيظهر من دراستنا التالية ، وهو مبني على فهم صحيح .

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢١٤ ، القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٩١ - ٤٩٢ .

(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) المعاهدة المفتوحة : هي التي تحوي نصاً يتيح انضمام الغير إليها ، ويكون في المادة بمثابة دعوة موجهة إلى الدول غير الموقعة لكي تقبل الانضمام إلى المعاهدة (راجع حافظ غانم : ص ٥٠٤ ، بريجز : ص ٨٦٥) .

(٤) انظر تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

(٥) انظر الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ٢٠٣ .

أقسام الصلح :

الصلح الذي تنتهي به الحرب في الاسلام ، إما صلح مؤقت وإما صلح مؤبد . فالوقت — ويسمى المهادنة والمهادنة والمسألة والمهادنة : وهو مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بموضع أو غيره ، سواء فيهم من يقر على ديشه ومن لم يقر دون أن يكونوا تحت حكم الإسلام (١) . وهذا التعريف قريب من تعريف الفقهاء الدوليين ، فانهم قالوا : المهدنة هي كل اتفاق له أهمية سياسية أساسية بين قوات المتحاربين لوقف القتال بصفة مؤقتة (٢) .

وأما الصلح المؤبد : فهو عقد الذمة ، والذمة في اللغة : العهد وهو الأمان والضمان والكفالة . وعقد الذمة عند الفقهاء : هو التزام تقريرهم في ديارنا وحماتهم والذب عنهم بذل الجزية والاستسلام من جبهتهم (٣) . وسوف نببحث كلاً من نوعي الصلح فيما يأتي :

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الخروشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٧ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٩ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، العرش الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) انظر اوينهايم : ٢ ص ٤٣٣ ، ويزلي : ٦٦٠ ص ٦٦٠ ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٩٤ .

(٣) راجع الوسيط : ٧ ص ١٦١ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٦ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٢ .

النوع الاول - الصلح المؤقت

(المهادنة أو المودعة)

إذا كانت الحرب قائمة مع عدو فأحسن بضعفه وطلب الأمان والصلح فنجيبه إليه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة (١) ، حتى ولو كان مقصد العدو الخادعة (٢) لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين » (٣) . قال الرازي : « معنى الآية : إذا مالوا إلى الصلح فالحكم قبول الصلح أي قبل إليه (٤) » . أي أنه يجب قبول الصلح إذا طلبه العدو . وكذلك يجب الكف عن القتال في رأي فريق من العلماء في الأشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجة والحرم ورجب إذا لم يستمر العدو في القتال لأن الله تعالى نهى عن القتال في هذه الأشهر « فإذا أسلخ الأشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) ونهى النبي ﷺ أيضاً عن القتال فيها في خطبة حجة الوداع .

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الفوائد الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق ١٣٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ وما بعدها ، المغني : ٨ ص ٤٦٢ ، البحر الرخا : ٥ ص ٤٤٧ وما بعدها .

(٢) لكن يجب أن تكون الخدعة من الخفاء بحيث لا يقع المسلمون على شيء من أماراتها أما الخديعة المكشوفة فلا يمكن معها الصلح ولا يمكن أيضاً دوام الصلح عند الاطلاع على نية خبيثة ، كما قال تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » .

(٣) الانفال ٦١ - ٦٢

(٤) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ ، وانظر أيضاً تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٦٤ .

(٥) التوبة - .

وحكم الصلح أنه يلزم الوفاء به وبشروطه الصحيحة لقوله تعالى :
« أوفوا بالعقود » (١) ، « فأتجوا إليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢) ، « فما
استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . وقوله ﷺ - فيما أخرجه أحمد
وأبو داود والترمذي - : « من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحل عقدة
حتى يمضي أمده أو حتى ينبذ إليهم على سواء » (٤) . وقد ردّ ﷺ
أبا جندل وأبا بصير حين جاءا مسلمين عقب صلح الحديبية تنفيذاً لمقتضى الصلح .
وإذا اشتمل الصلح على عوض مالي فيجب دفعه بحسب ما يتفق عليه
سواء من الجانب الإسلامي أم من غيره .

ولا ينتقض الصلح بموت الإمام لإتمام علي عليه السلام ما عقده عمر
ابن الخطاب لأهل نجران ، ولا قبيل انتهاء المدة إلا لامارة خداع لقوله
تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » (٥) ، وذلك لأن
الإمام عقده باجتهاده فلا ينتقض باجتهاد غيره .

وعلى الإمام حفظ المهادنين من المسلمين والذميين لا من الحرييين إذ
لا ينتقد الصلح على من ليس تحت سلطته ، بل إن عقد الصلح لا يقتضي
الصلح والأمان على النفوس والأموال إلا عن كان تحت سلطة ولي الأمر
من مسلمين وذميين . قال ابن القيم : « إن المهادنين إذا غزاهم قوم ليسوا
تحت قهر الإمام وفي يده ، وإن كانوا من المسلمين ، لا يجب على الإمام
ردم عنهم ولا منعهم من ذلك ، ولا ضمان ما أتلّفوه عليهم » (٦) . ودليل

(١) المائدة - ١

(٢) التوبة - ٤

(٣) التوبة - ٧

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

(٥) الانفال - ٥٨

(٦) زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ .

ذلك قصة أبي بصير في صلح الحديبية حيث جاء مسلماً من قريش فأرسلوا في طلبه رجلين فرجع معها ، فقتل أحدهما في الطريق فلم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك ولا أمر بقود ولا دية ، بل وصفه بالإقدام في الحرب والتسمير لئلا يثارها ، فقال — فيما رواه أحمد والبخاري — : « ويلُ أمه مسعّر حرب لو كان له أحد » (١) . وهذا مقرر في قانون الحرب الحاضر فإن الهدنة تمنع الجنود النظاميين من القتال ، أما المتطوعون بدون تصريح للدولة فإن تحركاتهم لا تؤثر ومسؤوليتهم على أنفسهم (٢) .

والكلام في الصلح المؤقت ينقسم إلى مبحثين :

المبحث الأول — في شروط الصلح .

المبحث الثاني — في آثار الصلح .



(١) راجع الفسطاطي : ص ١٤٤ ، نيل الأوطار : ص ٨ ، ٣٦ ، ٤٨ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور محمد حافظ غانم ، طبعة ١٩٦١ : ص

المبحث الأول

شروط عقد الصلح

لا ينعقد الصلح إلا بتوافر شروط معينة : وهي معرفة عاقد الصلح ، ووجود المصلحة فيه ، وخلوه من الشروط الفاسدة ، وتحديد المدة التي يجوز عقده فيها .

١ - أطراف العقد :

يعقد الصلح لكل من يدخل مع المسلمين في قتال ، سواء أكانوا أهل كتاب أم وثنيين أم مرتدين عرباً أم عجماء ، وذلك لمعوم قوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين »^(١) .

أما الطرف الذي يعقد الصلح من المسلمين فقد ذكر القرافي في شأنه أن عقد اليهود للكفار ذمة وصلاحاً من شأن الخليفة والامام الأعظم . ويعتبر تصرف الرسول ﷺ فيه بطريق الامامة دون غيرها من أوجه تصرفاته كالتبليغ والفتوى^(٢) .

(١) التوبة - ١ راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٣ .

(٢) الفروق : ١ ص ٢٠٧ .

وعلى هذا الأساس نجد الفقهاء من مالكية وحنفية ، وشافعية ، وحنابلة ،
وشيعية إمامية وزيدية ، وإباضية^(١) يقررون أن الذي يختص بمقد الهدنة
هو الامام أو نائبه الذي يفوض إليه العقد ولو تفويضاً عاماً كوالي
الإقليم مثلاً ، لأن الهدنة تحتاج إلى سعة نظر وتقدير للمصالح العامة ،
وتدبر تام للقضايا الحربية ، ولا يتأتى ذلك عادة لغير ولي الأمر من
آحاد الناس . ولوالي الإقليم عقد الهدنة لأنه مفوض إليه مصلحة الإقليم
ولاطلاعه على مصالحه ، ولأن الحاجة قد تدعو إلى ذلك والمفسدة فيه
قليلة لو أخطأ .

فإن تولى عقد الصلح أحد الأفراد بدون تفويض من الحكومة
القائمة عد ذلك افتياتاً على الإمام أو نائبه ، ولم يصح العقد عند
جمهور العلماء^(٢) .

وعند الحنفية : يصح العقد إذا تولاه فريق من المسلمين بغير إذن
الإمام إذا توافرت المصلحة للمسلمين فيه ، لأن المول عليه وجود المصلحة
وقد وجدت ، ولأن الموادة أمان ، وأمان الواحد كآمان الجماعة^(٣) .

وقال سحنون من المالكية : كما يجوز الصلح من الإمام يجوز مع الكراهة

(١) تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٥ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، منح الجليل : ١ ص
٧٦٦ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٩ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٤ ب ، مخطوط أسنى المطالب :
٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ،
المغني : ٨ ص ٤٦١ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، القرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ البحر الزخار :
٥ ص ٤٤٧ ، شرح النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

(٢) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، المغني : ٨ ص ٤٦٢ ، والمراجع السابقة .

(٣) البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٦ ، المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ،
السندي : ٨ ق ٤٠ .

من السرايا^(١) ، للضرورة^(٢) . وهذا بخلاف المتمدن لدى المالكية .
والواقع أن المالكية والحنفية : نظروا إلى مقتضيات واقع الأمور فقد
تستلزم الضرورة عقد صلح ، دون أن يكون هناك فرصة لاستثنائات
السلطة الحاكمة ، وإذا توافرت المصلحة في صلح فلا معنى لنقضه لمجرد أنه
لم يصدر من ولي الأمر أو بمن يمثله . ونحن نرى أن هذه النظرة كانت
تتلاءم مع حالة الحروب في الماضي . أما اليوم حيث تعتمد الحروب بصفة
أساسية على الآلات الحديثة والمواصلات اللاسلكية فلا معنى لانفراد فئة من
الجيش بعقد صلح تتحمل الأمة بكاملها آثاره . ولذلك فلا بد من أن
يكون عقد الصلح من ولي الأمر أو من يفييه عنه في ذلك .

والقانون الدولي يتفق مع هذه الفكرة دون أي شذوذ عنها ، فهو
يقرر أن الذي يملك عقد الهدنة هي حكومات الدول المحاربة ذاتها وليس
رؤساء القوات المقاتلة . وإذا كانت الهدنة تستبر توطئة لعقد الصلح فانه
لا يجوز بالاولى إبرام معاهدة الصلح إلا بواسطة الدولتين المتحاربتين^(٣) .
وفي المادة يقوم القائد العام لجيوش الدولة وقت الحرب بتمثيل الدولة في
الكثير من الشؤون المتعلقة بالحرب ، فهو الذي يمثل الدولة عادة في اتفاقيات
الهدنة أو التسليم^(٤) .

(١) السرية : قطعة من الجيش وهي من خمسة أنفس إلى ثلاثمائة أو أربعمائة . يقال : خير
السرايا أربعمائة (راجع تاج اللغة الجوهري : ج ٢ ، والقاموس المحيط : ج ٤ ص ٣٩٧) .

(٢) التاج والاكلیل للوقا : ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٤٣٧ ، ٤٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٠ ، ٦٦٣ ، أبو
هيف : ص ٦٣٤ .

(٤) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطات وعبد الله الريان : ص

٢ - المصلحة في عقد الصلح :

لئن اختلف الفقهاء المسلمون في الاعتداد بالسبب المصلحي (وهو الباعث البعيد الذي دفع المتعاقد إلى التعاقد) في دائرة العقود المدنية ، وذلك إذا لم يكن السبب المذكوراً صراحة أو ضمناً في صلب التعبير عن الإرادة^(١) ، فانهم متفقون على أنه لا بد من كون السبب مشروعاً محققاً لمصلحة المسلمين في دائرة العقود العامة ، كمقد الصلح ، وبعبارة أخرى ، إنهم يقولون : لا بد من توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح وإلا لم يجز العقد^(٢) .

ومن أمثلة هذه المصلحة بحسب ظروف الحرب التي كانت في عصر الفقهاء أن يكون بالمسلمين ضعف عن القتال بقلة عدد وأهبة ، أو يرجى من الصلح إسلام المعادين ، أو بذل جزية ، أو أن يكون المسلمون بحاجة إلى عون مجاورينهم على غيرهم ، أو نحو ذلك من كل ما يحقق دفع الضرر ، مثل التفاهم على إقرار حالة السلام وتبادل العلاقات الاقتصادية في هذا العصر . ودليلهم أنه عليه السلام هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . وقد كان عليه السلام مستظراً عليه ، ولكنه فعل ذلك لرجاء إسلامه

(١) راجع رسالة الدكتور وحيد سوار في التفسير عن الإرادة : ص ١٦ وما بعدها ، ٥٢٩ .

(٢) انظر مخطوط شرح ابن الساعاتي على معجم البحرين : ٢ ق ٤ من باب السير ، البدائس : ٧ ص ١٠٨ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، فتح المعلى : ١ ص ٣٣٢ ، الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٤ ، الأم : ٤١ ص ١١٠ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٠ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٥ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ ، البحر الرقار : ٥ ص ٤٤٦ ، الفرح الرضوي : ١ ص ٣٠٩ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

فأسلم قبل مضيتها^(١) . وشرط المصلحة هذا أملى على الفقهاء أن يجيزوا عقد الصلح على دفع مال من المسلمين للعدو في حال الضرورة^(٢) . بدليل أن النبي ﷺ قدّم يوم الاحزاب بالصلح بثلاث ثمار المدينة ، حق فهم من الانصار شدة البأس فامتنع . وصالح معاوية الروم على أن يؤدي اليهم مالا ؛ وذلك لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن الدولة الإسلامية^(٣) . وقد مثل الأوزاعي عن حصن المسلمين نزل به العدو ، فخاف المسلمون ألا يكون لهم بهم طاقة : ألهم أن يصالحوهم على أن يدفعوا اليهم سلاحهم وأموالهم وكراهم على أن يرتحلوا عنهم ؛ فقال : إذا كان لا طاقة لهم بهم فلا بأس بذلك^(٤) . وقيل للأوزاعي أيضاً : أرأيت لو وقعت فتنة بين المسلمين فخاف إمام المسلمين عدوم عليهم ، وترك الناس مكاتهم ، أسبغهم أن يصالح العدو على شيء يدفعه إليهم في كل عام ليدفع بذلك عن المسلمين وعن حرمتهم ؛ قال : لا أرى بذلك بأساً إذا كان كذلك ، أو يكتب إلى عامله على الباب ونحوه يأمره أن يعطيهم شيئاً فيدفعهم عنهم^(٥) .

وكان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم ممن كان يتوقع بإعطائه إسلام نظرائه وغيرهم ، ممن تظهر له المصلحة في إعطائه من الخس ونحوه

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٤ ، الحراج : ص ٢٠٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٣ ، المنتقى : ٣ ص ١٠٩ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٤ ، الأم : ٤ ص ١١٠ ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٣ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، المغني : ٨ ص ٤٦٠ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ ، بداية المجتهد : ١/٣٧٥ .

(٣) المذهب : ٢ ص ٢٦٠ ، الأموال : ص ١٦٢ .

(٤) اختلاف الفقهاء : ص ١٧ .

(٥) المرجع السابق : ص ١٨ .

كالخراج والفيء والجزية^(١) . فدل كل هذا على أنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون إذا كانت المصلحة في ذلك .

وقد استدلل العلماء على ضرورة وجود المصلحة في الصلح بالاجماع^(٢) على تقييد آية « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٣) برؤية المصلحة للمسلمين في ذلك ، بدليل آية « فلا تنهوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم »^(٤) .

ثم إنهم اختلفوا في وقت وجود المصلحة فالجمهور : على أنها تطلب عند إبرام العقد . أما الحنفية : فانهم اشترطوا استمرار وجود المصلحة طيلة بقاء العقد ، فان صالحهم الإمام مدة ، ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم وقتلهم ، وذلك لأن المواعدة — في رأيهم — جهاد معنى ، فإذا تبدلت المصلحة عاد المنع من عقدها استصحاباً للأصل الذي شرعت من أجله^(٥) . وقد استدلوا بآية براءة : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التي نسخت آية الأنفال « وإن جنحوا للسلم ... » . ونحن نرى أنه لا نسخ ولا تعارض والجمع والتوفيق أولى ، فعمومات الامر بالقتال تحمل على خصوص الامر بالمسألة ، ومن مسلمات قواعدهم أن العام يحمل على الخاص .

ثم إن في مسلك الحنفية هذا خروجاً على مبدأ الوفاء بالمعهد الذي أشاد به الإسلام ، وطبقه المسلمون في المصور المختلفة ، دون أن نمثر

(١) الفسطاطي : ٥٥ ص ٢١٥ .

(٢) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

(٣) الأنفال - ٦١

(٤) محمد - ٣٥

(٥) انظر تبين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٦ ، البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، السندي : ٨

ق ٤٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ .

على أثر من عهد الرسول وصحابته من بعده أنهم نقضوا العهد لمجرد أنه لاح لهم تغير المصلحة ، وإنما كان ديدنهم المحافظة على العقود ، ما دام المدو قائماً عليها ، كما قال تعالى : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (١) ، بل إن فيه خروجاً على مبدأ المصلحة ذاته ، كما حققنا سابقاً لأن السلم في ذاته مصلحة . وعلى كل حال فالتناجح في قانون الحرب بين الدول شيئاً بمذهب الحنفية وهو أنه (إذا لم ينص في اتفاقية الهدنة على تاريخ معين لانتهائها جاز لكل من الطرفين استئناف القتال بعد إعلان الآخر وفقاً للشروط المنصوص عليها في الاتفاقية) .

٣ - خلو الصلح من الشروط الفاسدة :

الشروط التي تذكر في عقد الصلح إما صحيحة أو غير صحيحة (٢) . فالصحيح منها : كأن يشترط ولي الأمر على المهادين مالا ، أو معونة المسلمين عند الحاجة ، أو رد من جاءهم مسلماً من الرجال والنساء .

(١) التوبة - ٧

(٢) الشرط الصحيح : هو ما كان موافقاً لمقتضى العقد أو مؤكداً لهذا المقتضى أو ورد به نص رغم مخالفته لمقتضى العقد ، أو جرى به العرف . والشرط غير الصحيح : هو كل شرط لم يرد به نص ولا دل على مشروعيته دليل معين من الأدلة المعتبرة في إثبات الأحكام الشرعية . وهذا هو الشرط الباطل أو الفاسد عند الجمهور وحكمه أنه يبطل العقد . أما الحنفية : فأنهم قالوا الشرط غير الصحيح قسبان : الشرط الفاسد : وهو ما لم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين أو لغيرهما ، وحكمه أن يفسد العقد إذا كان في عقود المعاوضات المالية بخلاف غيرها ، والشرط الباطل : هو الذي لا يقتضيه العقد ولا يؤكد ما يقتضيه ولم يرد به الشرع ولم يجر به العرف وليس فيه منفعة لأحد المتعاقدين ولا لغيرهما ، وحكمه أنه يلفو ويبقى العقد صحيحاً (انظر المدخل للغة الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٦٦٤ - ٦٦٩ ، وأحكام المعاملات الشرعية ، الطبعة الرابعة للاستاذ الشيخ علي الحنيف : ص ٨٤ - ٨٦ ، والمدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء : ص ١٠٨ ، ٤٧٨ ، ٧٠١) .

وغير الصحيح : إن كان مخالفاً لمقتضى العقد أو لم يرد به شرع أو لم يجز به صرف كالشرط الذي يجيز الفدر والخيانة أو نقض الهدنة متى شاءوا فهو شرط باطل يبطل العقد عند جمهور الفقهاء . وعند الحنفية يأنقو الشرط فقط ويبطل العقد صحيحاً ، فإن لم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين فهو شرط فاسد ، والشرط الفاسد : يبطل العقد عند جمهور العلماء ، وعند الحنفية : يبطل الشرط فقط ويبقى العقد صحيحاً (١) إذا كان في غير عقود المعاوضات المالية ، والهدنة ليست عقد معاوضة ، وهذا شبيه بما هو سائد بين الدول الحديثة من أن الدولة أن ترفض بمض لصوص المعاهدة أو تمنح لها تحديداً معيناً ، وذلك وقت التوقيع أو التصديق على المعاهدة وهو ما يعرف بالتحفظات (٢) .

ومن أمثلة الشروط الفاسدة : اشتراط إدخالهم الحرم المسيحي ، أو رد النساء أو مهورهن (٣) أو رد سلاحهم ، أو إعطائهم شيئاً من أسلحتهم أو من آلات الحرب ، أو اشتراط عدم فك أسرى المسلمين من أيديهم ، أو ترك مال مسلم أو ذمي بأيديهم ، أو اقتطاع جزء من أرض المسلمين ، أو إظهار الجور والخنازير في دار الاسلام ، أو إنشاء قواعد عسكرية أو

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٩٦ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ ، المواق : ٣ ص ٣٨٦ ، الام : ٤٠ ص ١١٤ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى : ٤٢٢ وما بعدها .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غام : ٤٩٦ .

(٣) قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنعنوهن - الله أعلم بما يكنن - فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار ، لهن حل لهم ولا يمحلون لهن ، وآتوهن ما أنفقوا » الآية (المتحنة : ١٠) .

استراتيجية في بلادنا . فكل هذه الشروط لا يجوز الوفاء بها ، لأن في ذلك إهانة للمسلمين . والله تعالى يقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون » (١) . ويقول الرسول ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . ولأنه عقد على محرم فلم يجز الإقرار عليه .

وأما اشتراط تسليم الرجال المسلمين : ففيه خلاف بين الفقهاء . فيرى أحمد وهو المتمد عند المالكية : أنه صحيح ويجب الوفاء به ويرى أبو حنيفة وبمض المالكية : أنه شرط باطل لما فيه من تسلط غير المسلم على المسلم . وأما الشافعية : فيجيزونه إذا كان للشخص عشرة تحميه في دار الحرب منعاً للفتنة (٢) .

ويلاحظ أن اعتبار هذه الشروط فاسدة هو في الأحوال العادية التي يتمكن فيها المسلمون من تطبيقها ، فإذا كانت هناك ضرورة تقضي بمخالفة ذلك تكوف من العدو أو مصلحة أم تقضي بالتجاوز عن مثل تلك الشروط ، فقد نص فقهاؤنا على جواز كل ما منع مما ذكر ، ويجب الوفاء حينئذ بالمهد ، ولو باعطاء المسلمين على ذلك مالاً بدليل أن الرسول ﷺ أجاز في صلح الحديبية رد المسلم الذي جاءنا من المشركين إليهم ، وعزم يوم الأحزاب على توقيع صلح مقابل أخذ المشركين ثلث غمار المدينة (٣) . وأيضاً فهناك قواعد شرعية عامة ، لولاة الأمور الأخذ بها في مثل هذه الأحوال :

(١) محمد - ٣٥

(٢) انظر الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، الخطاب : ٣ ص ٣٨٧ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ - ١٧٥ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ ، المغني والشرح الكبير : ١٠ ص ٥٢٤ .

(٣) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ .

وهي « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » و « المشقة تجلب التيسير »
و « الضرورات تبيح المحظورات » (١) .

٤ - مدة الصلح :

اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لا بد من أن يكون مقدراً
بمدة معينة ، فلا تصح المهادنة مطلقة (٢) إلى الأبد من غير تقدير بمدة ،
ولما هي عقد مؤقت ؛ لأن ذلك يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية - على حد
تعبيرهم - (٣) إلا أن الشافعية نصوا على أن تأقيت الصلح هو بالنسبة
للنفوس ، أما الأموال : فيجوز العقد عليها مؤبداً ، وبالنسبة للرجال ،
أما النساء فيجوز المهادنة معهم من غير تقييد بمدة ، وقالوا مع غيرهم (٤) :
إن المدة تصح على أن ينقضها الإمام متى شاء ، وكذلك تصح على أن
ينقضها متى شاء مسلم عدل ذو رأي ، بدليل قول النبي ﷺ « لا أهل خير
« أقركم ما أقركم الله به » (٥) .

(١) انظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء : ٣ - ٩٧٨ .

(٢) هذا ما يراه فقهاؤنا ، ونحن نترك تقدير شروط الصلح لولاة الأمور ، لأن العبرة في
المقود العامة بتوافر المصلحة ، وم أدري بما يحقق المصالح في هذا الزمن ، ولا ينبغي أن يفهم من هذا
أنه يترتب عليه إسقاط فريضة الجهاد ، فالفرضية تظل قائمة إذا وجد المدوان على المسلمين
أو على الدعاة إلى الدعوة الإسلامية . وليس معنى جواز عقد معاهدة سلم دائمة كما انتهينا إلى ذلك
في بحث المعاهدات أنه لا يصح ممارسة حق الدفاع أو حماية رعايا الدولة في البلاد الأجنبية .

(٣) راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتسح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، حاشية الدسوقي :

٢ ص ١٩٠ ، الأم ٤ ص ١١٠ ، قليوبي ومصرية : ٤ ص ٢٣٧ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ،
البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠ .

(٤) انظر الأم : ٤ ص ١١١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠ .

(٥) السطواني : ٥ ص ٢٣٧ .

بعد اتفاق الفقهاء على ضرورة تأقيت (١) الهدنة اختلفوا في المدة التي تجوز بها . فقال الشافعية : إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز الهدنة لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة في الاظهر لقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض أربعة أشهر » (٢) . ولأن الرسول ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . ولا تبلغ المدة سنة لأنها مدة تجب فيها الجزية .

فإن كان بالمسلمين ضعف فتجوز لعشر سنين (٣) فقط فما دونها بحسب الحاجة ؛ لأن هذا غاية مدة الهدنة لانه ﷺ هادن قريشاً في الحديبية هذه المدة (٤) على المتمد (٥) .

(١) هذا الحكم مبني على أن الاصل في العلاقات الخارجية : هي الحرب وأن الهدنة وسيلة لاستئناف القتال ، وهو فهم خطأ ، وقد خالفنا ذلك لأنه انضح لدينا في الباب التمهيدي أن السلم هو الأصل العام في العلاقات الخارجية ، وحينئذ فلا ينبغي أن يسائر الفقهاء في هذا الحكم ، ويجوز الدخول في معاهدة سلم دائمة كما قلنا في المعاهدات إذا كان انتشار الدعوة الاسلامية يتم بطريق سلمي دون اعتراض من أحد .

(٢) التوبة ١ - ٢ .

(٣) هذا المذهب مبني كما قلنا على فكرة أن الاصل في علاقة المسلمين بينهم هي الحرب وأنه يجب إعلان الحرب كل سنة مرة على الأقل ، وحينئذ فتعلن الحرب بعد انتهاء مدة الهدنة ، ولا يجوز بقضها قبل ذلك حتى ولو قوي المسلمون . وقد انتهينا إلى أن الأصل في الحقيقة هي السلم ، وأن إعلان الحرب في كل سنة مرة لا دليل عليه ، وعندئذ فلا قيود على تحديد مدة الهدنة ، ويفعل ولاية الامور ما يروونه محققاً للمصلحة - كما قلنا سابقاً - وأما أحكام المذاهب كراعي الشافعية هنا فهي أحكام اجتهادية للحكام بخالفاتها .

(٤) قاله القانبي : فلما لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة أكثر من مدة الحديبية لم يجز أن يهادنهم إلا على النظر قسملين ولا تجاوز . (راجع الام ٤ ص ١١٠) .

(٥) انظر نيل الاوطار : ٨ ص ٤٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٤ ، الروضة الندية :

فان لم يقو المسلمون طيلة تلك المدة فلا بأس أن يجدد الامام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا ، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف العقد . ويلاحظ أن هذا الحكم عند الشافعية يتفق مع حالة تتابع الانتصارات الاسلامية في الماضي . أما في مثل هذه الايام : فان عقد الهدنة ينبغي أن يلاحظ فيه موقف العدو ومدى قوته واستمداده لتوقيع اتفاقية الهدنة لمدة معينة . وحينئذ فعلى المسلمين التكيف مع الحالة الناشئة عن الهدنة ؛ بل وينبغي ألا يكون المقصد من الهدنة الاستعداد لحرب ثانية ، وإنما قد يكون لتدعيم الروابط السلمية ، وهذا أفضل من مسلك الحرب واستئناف القتال ؛ لانه يتفق مع جوهر الدعوة إلى الدين إذ كيف يقبل إنسان دعوة تفرض عليه بالقوة ، أو أن القتال الدائر من أصحابها من أجل التناحر الديني ؟ !

ويقول الشافعية : فإذا زادت المدة على أربعة أشهر في حال القوة أو على عشر سنين في حال الضعف ، ففي بطلان الهدنة فيما زاد قولاً تفريق الصفقة (١) في البيع ؛ لانه جمع في العقد الواحد بين ما يجوز العقد عليه وما لا يجوز ، والظاهر البطلان في الزائد فقط ، أي أن الهدنة تصح في الجائر وتبطل فيما زاد عليه . إلا أن الماوردي قال : ولا وجه للتخريج

(١) الصفقة : هي عقد البيع لأنه كان مادتهم أن يضرب كل واحد من المتعاقدين يده على يد صاحبه عند تمام العقد . قال في القاموس : ٣ ص ٢٩٢ : سفل له بالبيع يصفقه صفقاً و صفقة ضرب يده على يده ، وذلك عند وجوب البيع والاسم الصفق ١ . وقولاً تفريق الصفقة : عبارة مشهورة عند الشافعية والحنابلة : فانه إذا جمع في البيع بين ما يجوز يمه وبين ما لا يجوز يمه كالحر والعبد : والخل والخمر ، والميتة والشاة المذكاة ، ففيه قولان عند الشافعية : أحدهما - وهو الأشهر : تفرق الصفقة ، فيبطل البيع فيما لا يجوز ويصح فيما يجوز ، لانه ليس بإبطاله فيها بأولى من تصحيحه فيها ، والقول الثاني - أن الصفقة لا تفرق فيبطل العقد فيهما (راجع المجموع للإمام النووي : ٩ ص ٣٧٩ ، والقواعد لابن رجب : ص ٤٢٦ الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٩٨) .

على تفريق الصفقة ؛ لأن هذا من عقود المصالح العامة التي هي أوسع من أحكام العقود الخاصة ، فإذا بطل العقد فيما زاد وجب إعلامه (أي المعاهد) بحكمها ، وهو على أمانه ما لم يعلم ، فإذا علم زال الأمان ووجب رده إلى مأمنه . هذا هو تحقيق مذهب الشافعية في مسألة مدة الهدنة (١) وهو يتفق مع مذهب الشيعة الإمامية (٢) ، ومع ما قاله القاضي من الحنابلة ، وظاهر كلام أحمد أنه لا تجوز الهدنة لأكثر من عشر سنين وهو اختيار أبي بكر (٣) . ولكن قال أبو الخطاب : ظاهر كلام أحمد أنه يجوز على أكثر من عشر سنين على حسب ما يراه الإمام من المصلحة بعد اجتماعه . والظاهر أن ما نقله أبو الخطاب هو الأصح في مذهب الحنابلة ؛ لأن ذلك هو المتمد في أكثر كتبهم (٤) ، فيصبح مذهبهم كالحنفية .

وأما الحنفية والمالكية والزيدية (٥) : فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة معينة وإنما تركوا ذلك لاجتهاد الإمام وقدر الحاجة ؛ لأن المهادنة عقد جاز للدة عشر سنين ، فيجوز الزيادة عليها كمقد الإجارة . وقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٦) عام خص منه جواز الصلح

(١) انظر الأم : ٤ ص ١١٠ وما بعدها ، الروضة : ٢ ق ١٣٨ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ ب من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٢ - ٣٣ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٥ .

(٢) المرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

(٣) لعله : أبو بكر بن علي بن محمد بن موسى الخياط المقرئ الشيباني الصالح أحد الحنابلة الأخيار ، توفي سنة ٤٦٧ هـ (راجع طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى : ٢ ص ٢٣٢) .
(٤) راجع المغني : ٨ ص ٤٦٠ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٨ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢

زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ .

(٥) انظر الحاوي القدسي : ق ١١٩ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، السندي : ٨ ق ٣٨ الغرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٥ ، فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣٣ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

(٦) التوبة - ٥ .

لعشر ، وعلة ذلك الجواز ومنه ، وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم قد يوجد فيما زاد على عشر ؛ فإن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب ، والائمة الأربعة على أن القياس يخصص المام المخصوص ، وآية السياحة أربعة أشهر لا تناقض هذا المعنى في شيء لأنها ليست عقد هدنة يقوم على رضا فريقين وانفاقها وانما هي في النبذ إلى الخونة كما نص عليه ناصر السنة البغوي ، ثم إنها في واقعة عين لا عموم لها .

ونحن نرى أنه ما دام جواز المهادنة مقيداً برؤية المصلحة كما عرفنا ، وما دام الأمر مفعولاً إلى رأي ولادة الامور في تقدير الظروف الحربية ووزن القوى ، أو للتفاسم على إنشاء علاقات سلمية دائمة فإننا نؤيد رأي جمهور الفقهاء (١) في تجويز المهدنة على أي مدة بحسب الحاجة . وقد استدلل ابن القيم وغيره بمصالح (٢) الرسول عليه السلام أهل خير لما ظهر عليهم على أن يجليهم متى شاء - على جواز عقد المهدنة مطلقاً من غير توقيت ، بل ما شاء الإمام ، قال : ولم يجيء بمسد ذلك ما ينسخ هذا الحكم ألبتة ، فالصواب جوازه وصحته (٣) . وقد أجاز الشافعية أنفسهم جمل إنهاء المهدنة إلى مشيئة الإمام أو عدل ذي رأي من المسلمين . وقال العيني شارح البخاري : ليس في أمر المهادنة حد عند أهل العلم لا يجوز غيره ، وإنما ذلك على حسب الحاجة ، والاجتهاد في ذلك إلى الإمام وأهل الرأي (٤) .

(١) انظر الافصاح : ص ٣٩٢ ، الايضاح والتبيين : ق ٤ من باب الجهاد ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

(٢) وهو الصلح الذي وقع لحقن الدماء والأفئس ، وليس صلح الفتح ، لان خير ففتح عنوة كما رجحنا .

(٣) راجع زاد المعاد : ٢ ص ٧٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٤ .

(٤) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٥ .

من كل ذلك يظهر أنه يجوز عقد صلح طويل الأمد مع غير المسلمين لأنه يتفق مع ما رجحناه من أن الأصل في العلاقات الخارجية هو السلم لا الحرب ، ولأن الآية صريحة بمجواز مثل هذا الصلح وهي قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم ، فلم يقاتلوكم ، وألقوا إليكم السلم ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (١) . وهي آية محكمة لا دليل على نسخها ، ولأن الإبقاء على الصلح الطويل الأمد يقتضيه واجب الوفاء بالعهد ، وليس في القرآن الكريم نص صريح على منع هذا الصلح (٢) .



(١) النساء - ٩٠

(٢) راجع العلاقات الدولية في الاسلام للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ١١١ .

المبحث الثاني

آثار الصلح المؤقت أو المهادنة

الصلح المؤقت في الإسلام يشبه ما يسمى في قوانين الحرب الحديثة بالهدنة . والهدنة : عبارة عن اتفاق خاص يعقد بين الدول المتحاربة بقصد إيقاف القتال مؤقتاً ، أو بصورة دائمة دون إنهاء الحرب من الناحية القانونية . وقد نظمت أحكامها اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ . فالهدنة تؤدي إلى وقف القتال ابتداء من تاريخ معين وخلال مدة تحدد مسبقاً وقابلة للتمديد أو غير محددة قطعاً . إذن فإن أثر الهدنة أن يتوقف القتال مدة يتفق عليها بين المتحاربين ولكن لا يترتب على ذلك إنهاء حالة الحرب قانوناً ، ولا يجوز لأحد الفريقين المتحاربين أن يقوم بعمل من أعمال القتال ضد الفريق الآخر . وهذا الأثر المذكور للهدنة يسري على جميع القوات المتحاربة أي النظامية ، ويشمل جميع مناطق القتال إذا كانت الهدنة عامة ، فإن كانت الهدنة عملية أو جزئية فإن أثر الهدنة ينحصر إما ببعض القوات المتحاربة دون البعض الآخر ، أو يقتصر على بعض مناطق القتال دون البعض الآخر (١) .

(١) قانون الحرب والحياد ، جنيّة : ٤٢٨ ، مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة

١٩٦٦ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠ .

هذه هي أم آكار الهدنة في القانون ، وقد لاحظنا أنه ليس من آثارها إنهاء حالة الحرب ، وإنما يتحقق ذلك بمقد مهادنة صلح ، وهي سك تماقدي تنتهي به حالة الحرب القائمة ، ويعود السلم بصورة قانونية . وانتهاء الحرب على هذه الصورة هو المؤلف بين الدول .

ويترب على مهادنة الصلح المذكورة إنهاء الحرب بين الفريقين المتحاربين إذا لم يكن قد سبق لإيقاف القتال في هدنة مبرمة بينها . وإبرام مقدمات الصلح كاف عادة لإيقاف الأعمال الحربية واعتبار كل عمل عدائي غير مشروع بصرف النظر عن جهل الفاعلين بأن القتال قد انتهى .

وتبتدىء حالة السلام من تاريخ تبادل التصديق على مهادنات الصلح ما لم يشترط غير ذلك ، أو من إبداعها في المكان المتفق عليه . وتنتهي بذلك حالة الحياد ، ويلزم إطلاق سراح الأسرى في أقرب وقت (١) . أي فإن حالة الأسر تعتبر قانوناً منتهية من تلقاء نفسها في حالة انتهاء الحرب بمهادنة صلح تبرم بين المتحاربين . وهذا ما قرره اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ ، ولكن مهادنة الصلح تشمل عادة بنداً خاصاً بإطلاق سراح الأسرى وتنظيم ترحيلهم إلى بلادهم لما في ذلك من مصلحة الدول المتحاربة ومصلحة الأسرى أنفسهم (٢) .

ويلتزم أطراف المهادنة بتنفيذ نصوص المهادنة التي اتفق عليها ، كالاتفاق على تموينيات الحرب وأجل دفعها ، كما حصل في مهادنة فرساي مع ألمانيا في ٢٨ حزيران (يونيه) سنة ١٩١٩ ، حيث التزمت بدفع

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٧ ، حافظ غام : ص ٦٩١ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد ، المرجع السابق : ص ٤٤٠ .

تعويضات عن الخسائر التي نزلت بالهلفاء في مدة معينة من السنوات (١) ،
وكالاتفاق على تنظيم إطلاق سراح الأسرى وتفصيلات ترحيلهم ، وكنظم
المفو عن جرائم الحرب المنسوبة لوطايا دولة العدو (٢) .

ونظام معاهدة الصلح في القانون يمكن أن يقره الإسلام بدليل أننا
رجحنا جواز الهدنة بصفة مطلقة ، بدون تحديد بمدة وقلنا في بحث
المعاهدات : إنه يجوز عقد معاهدة سلم دائمة بين المسلمين وغيرهم ، مادام
أن مقصد الدعوة الإسلامية يتحقق بطرق سلمية دون معارضة ، لأن
الهدف الأسمى في الإسلام هو توافر السلم الحقيقي . ولذلك فيجوز عقد
صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم
السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٣) والرسول عليه الصلاة والسلام لم
يؤقت عقد الصلح مع اليهود لما قدم المدينة . وحينئذ فيترتب على هذا
الصلح نفس الآثار التي ذكرناها في القانون كما يتبين في آثار الصلح
المؤقت التي سنذكرها قريباً . وهنا يحسن أن نتكلم عن مبدأ تعويضات
الحرب في القانون والشريعة . فهل الدولة تعتبر مسئولة عن أفعالها غير
المشروعة أثناء القتال ، وتلتزم بالتالي بتعويض الأشخاص عما أصابهم وأموالهم
من أضرار بسبب الحرب ؟

يؤخذ عادة — كما قدمنا — في معاهدات الصلح بين الدول في عصرنا
بفكرة تعويض الأفراد عما لحق أشخاصهم وأموالهم من خسائر نتيجة
الحرب ، وسند المطالبة بالتعويض : هو مسؤولية الدولة المخلة عن الاعمال

(١) تاريخ المصور الحديثة للاستاذ بهام كرد علي : ص ٢٥٣ .

(٢) انظر أوبنهايم : ص ٤٧٨ — ٤٨٢ . بريجز : ص ١٠٠٨ ، ويزلي : ص ٦٦١ ،

أبو هيف : ص ٧٢٠ ، حافظ غانم : ص ٦٥٦ .

(٣) النساء — ٩٠

غير المشروعة التي وقعت من أفراد جيشها بشرط توافر الخطأ في الامتناع عن العمل ، أما بالنسبة للأعمال الإيجابية التي تصدر عن الدولة أو بأمرها أو من موظفيها أو من قواتها الرسمية فلا محل لاشتراط الخطأ فيها . ويفهم بطبيعة الحال من الاتفاق على التمويض في معاهدة الصلح أن هذا لا يحدث إلا في حالة ما تكون الدولة التي تطالب بالتمويض هي التي كسبت الحرب ، ذلك أنه لا يتصور أن تقبل هذه الدولة دفع تمويض عن عمل غير مشروع نسب إلى قواتها وهي التي انتصرت^(١) .

ومن أمثلة الأعمال غير المشروعة في الحرب في الإسلام قتل من لم تبغ الدعوة الإسلامية ، أو قتل غير المقاتلة وإتلاف أموالهم ، أو القيام بأعمال التخريب لغير حاجة أو ضرورة حربية ؛ والتخريب عموماً غير مشروع في رأي الأوزاعي والليث وأبي ثور ، لانه إفساد ، والله تعالى يقول : « وإذا قولي سعى في الأرض ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد »^(٢) .

أما بالنسبة للحكم بالتمويض عن مثل تلك الأعمال في الشريعة الإسلامية : فلما نتكلم عنه في فرضين على حسب ما جرت عليه عادة الدول .

الفرض الاول : إذا كانت الدولة الإسلامية هي التي كسبت الحرب

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جبهة : ص ٨٦ - ٨٨ ، ٤٤٢ .

(٢) البقرة - ٢٠٥ انظر تفصيل ذلك في الفروق للرافي ، طبعة الحلبي : ٤ ص ١٧١ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، الاحكام السلطانية للماوردي ، طبعة الحلبي : ص ٥٢ وما بعدها ، المغني : ١٠ ص ٥٠٦ ، ٥١٠ ، بيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٨ .

فقد قرر فقهاؤنا أن الحريين يطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها^(١) .

الفرض الثاني : إذا كان العدو هو الذي كسب الحرب ، فإن الذي وجدته عند فقهاءنا أنهم قالوا : إن دم الحربي مهدر (مباح) أي وكذلك ماله ، فلا ضمان ، لأن الجناية مهجرة ، والمهدر يقتضي عدم الضمان ، وتزول إباحة الدم والمال بالتأمين والمأهدة^(٢) . وقالوا أيضاً : إن عوجل أحد ممن لم تبلغه الدعوة الإسلامية فقتل ، قبل أن يدعى إلى الإيمان فلا دية فيه عند المالكية والحنفية والحنابلة^(٣) .

وقال الشافعية : الدية على طائفة القتاتل (أي المصيبة) لأن من لم تبلغه الدعوة ثبت له بذلك نوع عصمة ، فألحق بالمؤمن من أهل دينه^(٤) .

ونحن نرى لزوم تعويض رعايا العدو غير المقاتلين عما أسابهم من أضرار في أشخاصهم وأموالهم بسبب الحرب تحقيقاً لبداً العدالة وقياساً على قول الشافعية السابق ؛ لأن غير المقاتلة يعتبرون في حكم المعاهدين ، ولأن الفقهاء حينما قرروا إباحة دم الحربي وماله كان يدور في أذهانهم أن جميع الحريين مقاتلون . أما اليوم فقد تغيرت نظم القتال وتخصص للحرب جنود معينون فينبغي أن يقتصر أثر الحرب عليهم ، ولا سيما فإن الملة في القتال عند جمهور فقهاءنا هي الجراية والمقاتلة وليس الكفر . ونحن قد حققنا

(١) انظر الفروق للراقي ، طبعة الحلبي : ٤ ص ١٧١ .

(٢) انظر المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٦٨ ، المفتي ١٠ ص ٥٥٥ .

(٣) راجع الفروق ، المرجع السابق : ٧ ص ٧٤ ، ٤ ص ١٨٦ ، القواعد لابن رجب : ص ٢٨٨ وما بعدها .

(٤) راجع نهاية المحتاج للرملی : ٧ ص ٥٦ .

سابقاً أن الأصل في علاقة المسلمين بشيعة هي السلم ، فغير المقاتل يعد
إذن معصوماً . في حكم المهاد وقلنا أيضاً : إنه يجوز الصلح على مال يدفعه
المسلمون في حالات الضرورة . ثم إنه ما الفائدة من تحريم قتل غير
المقاتلة كالنساء والصبيان ونحوهم إذا لم نقل بتعميهم ، إذا قتلوا لغير
ضرورة حربية ؟ !

ويترتب على عقد الصلح المؤقت عند فقهاءنا لإنهاء الحرب ، وهذا ما
عبروا عنه بحكم الصلح أو المودعة ؛ وهو أن يأمن المودعون على أنفسهم
وأموالهم ونسائهم وذريعتهم ؛ لأن المودعة عقد أمان أيضاً ، ولذا فيجب كف
أذاña أو أذى الدسين عنهم حتى يتأمنوا فاقض للعهد منهم (١) .

ومن أمثلة ذلك أن الهدنة ضد الروم قد توقفت في السنة الأخيرة من
حكم معاوية ، بسبب عقد معاهدة الصلح (٢) .

ومن التطبيقات على هذا ما ذكره الحنفية : لو دخل المودعون بلدة
أخرى لا مودعة معهم ، فغزا المسلمون في تلك البلدة ، فهؤلاء آمنون
لبقاء الأمان . ولو أسر من المودعين أهل دار أخرى فاستولى عليه المسلمون
كان فيئاً لأن حكم المودعة بطل في حق الأسير (٣) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٢ ، فتاوى الوالوي : ٢ ق ٢٧٨ ، البدائع :
٧ ص ١٠٩ ، الخطاب : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٦ ، شرح الحساوي : ٤ ق
٣٤ ، المهذب : ٢ ص ٢٦١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٢ ، الروضة للنووي : ٢ ق ١٤١ ب ،
الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٢ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الفرع
الرضوي : ص ٣٠٨ .

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٦٠ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ ص ٨٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، البحر
الرائق : ٥ ص ٧٩ .

ولو وقع الصلح ثم سرق مسلم منهم شيئاً لا يملكه ، وكذا إذا أغار المسلمون وسبوا قوماً منهم لم يسع المسلمين الشراء من ذلك السبي ويرد المبيع ؛ لأن مال المستأمن لا يملك بالسرقة ، فلا يحل شراؤه من السارق ، ولأن فعله هذا غدر يؤديه الإمام على ذلك إذا علمه منه ، وفي الشراء منه إغراء له على هذا الغدر وذلك أمر لا يحل^(١) .

ومن أئلف من المسلمين أو من أهل الذمة عليهم شيئاً فعليه ضمانه سواء أكان من أنفسهم أو أموالهم ، ويمزرون بقذفهم ، لائن الهدنة تقضي الكف عن أنفسهم وأموالهم وأعراضهم^(٢) .

ومن دخل منهم دارنا بغير أمان لا يتعرض له ؛ لأن الموادة السابقة كافية في إفادة الأمان والمصمة^(٣) .

وبما أن دماءهم معصومة فيجب على المسلمين إعطاؤهم ما يموضهم عنهم من الديات وأروش الجراحات فيما لو تعرض لهم أحد بسوء ، قال تعالى : « وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة »^(٤) . فالواجب في قتل المهاد كحال أفراد الدول المعاصرة اليوم هو كالواجب في قتل المؤمن ، دية إلى أهله تكون عوضاً عن حقهم ، وعق رقبة مؤمنة كفارة عن حق الله تعالى الذي حرم قتل المهاد كما حرم قتل المؤمن^(٥) .

(١) المبسوط : ١٠ ص ٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٩ .

(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٦٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٦١ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٠ .

(٣) انظر مخطوط طوالح الانوار للسندي : ٨ ق ٤٠ .

(٤) النساء - ٩٢

(٥) تفسير الرازي : ٣ ص ٢٨٨ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٣٦ ، تفسير

المنار : ٥ ص ٣٣٤ .

وحالة السلام في الإسلام بالصلح تبدأ بمجرد الانتهاء من المقد والاتفاق على شروط الصلح ، وقد رأينا أن سهيل بن عمرو تمسك برد ابنه أبي جندل إلى قريش . رغم أن معاهدة الحديبية ما زالت لم تنته كتابتها ، فوافق النبي ﷺ على تنفيذ مقتضى الاتفاق ، مع أنه قال لسهيل — فيما رواه أحمد والبخاري — : « إنا لم نقض الكتاب بعد » (١) . وفي هذه الناحية يبدو تفوق الإسلام على القانون الدولي فلما الحرب تقف بمجرد الانتهاء من الاتفاق على الصلح ، وليس بعد إعلان المعاهدة رسمياً وتبادل التصديقات كما يقضي بذلك قانون الحرب .

وأثر الصلح يعم جميع أفراد العدو ، ولذا قال العلماء : وقد أجمع على أن الإمام إذا صالح ملك القرية على ترك الحرب والاضى ، يدخل في ذلك الصلح جميع السكان (٢) .

ويقوم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح حرفياً دون إخلال بأي شرط ، ويعتبر ذلك من أحكام الهدنة التي يجب الوفاء بها (٣) .

وفي ختام بحث آثار الصلح يحسن أن نذكر كلمة جامعة مفصلة للباوردي عثرنا عليها في مخطوطه « الحاوي الكبير » قال :

عقد الهدنة موجب لثلاثة أمور : المودعة في الظاهر ، وترك الخيانة في الباطن ، والمجاملة في الأقوال والأفعال .

(١) راجع العيني شرح البخاري : ١٣ ص ٢٩٠ ، ١٤ ص ٤ ، بل الاوطار : ٣٤٨ ص .

(٢) الفسطاني : ٥ ص ٢٢٤ .

(٣) انظر الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٥ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، الوجيز :

٢ ص ٢٠٤ .

فالأول : هو الكف عن القتال وترك التعرض للنفوس والاموال ،
فيجب عليهم للمسلمين ما يجب لهم علينا ، ويجب عليهم أن يكفوا عن أهل
ذمتنا ، ولا يجب علينا أن نكف عن أهل ذمتهم إلا أن يدخلهم في
عقد هدنتهم .

وأما الثاني : وهو ترك حياتهم فهو أن لا يسروا بفعل ما ينقض
الهدنة لو أظهروه ، مثل : قتل مسلم أو أخذ المال سراً أو الزنا بمسلمة ،
وهذا يستوي الفريقان في التزامه .

وأما الثالث : وهو المجاملة في الأقوال والافعال فليهم أن يكفوا
عن القبيح من القول أو الفعل ، ويبدلوا للمسلمين في القول والفعل ،
ولهم علينا الاول دون الثاني . فإن عدلوا عن الجمل في القول والفعل
بأن كانوا يكرمون المسلمين فصاروا يستهينون بهم ، وكانوا يضيفون الرسل
ويصلونهم فصاروا يقطعونهم ، وكانوا يظلمون كتاب الإمام فصاروا يطرحونه ،
وكانوا يريدونه في الخطاب فصاروا يغيضونه ، فهذه رتبة لوقوفها بين
شيئين ؛ لأنها تحتل أن يريدوا بها نقض الهدنة ، ويحتمل أن لا يريدوا
بها نقضها ، فيسألهم الإمام عنها وعن سببها ، فإن ذكروا عذراً يجوز
مثله ، قبله منهم ، وكانوا على دينهم ، وإن لم يذكروا عذراً أمرهم
بالرجوع إلى عادتهم في المجاملة قولاً وفعللاً ، فإن عادوا أقام على هدنتهم
وإلا نقضها بعد إعلامهم بنقضها فصاروا مخالفة للقسمين الأولين من
وجهين (١) .

أحدهما : أنه لا يعدل عن أحكام الهدنة إلا بعد مسألتهم ولا نحكم

(١) لم أجد الوجه الثاني مصرحاً به في مخطوط الحارثي المذكور الذي يعتبر كتاباً جليل الشأن ، بهذا لو طبع

بتقضيها إلا بعد إعلامهم . وأما سب رسول الله ﷺ فينتقض به عقد الهدنة وعقد الذمة ، وكذلك سب القرآن ، فإن كان جهرًا فهو من القسم الأول أي فيكون نقضًا لجرده ، ويجوز اغتيالهم وبياتهم من غير إنذار ، وإن كان ذلك سرًا فمن القسم الثاني ، أي فلا ينتقض عهدهم بمجرد خيانتهم ، ونكون على الهدنة ما لم يحكم الإمام بتقضيها ، ولا تشن عليهم الفارة والبيات في الابتداء ويفعل ذلك في الانتهاء ، (١) اهـ .

هذا حاصل كلام الماوردي ذكرناه على طوله ، وهو كلام رائع يمثل مدى تعمق الفقهاء المسلمين في بحث القضايا العامة ، ويدل على مثالية السياسة الإسلامية وعدالة المسلمين المطلقة من أنفسهم ومن عدوهم .

(١) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٣٥ - ٣٦ .

النوع الثاني - الصلح الدائم

(عقد الذمة)

تمهيد في أهمية الصلح الدائم ومبررات أخذ الجزية وطريق إسقاطها ومقاديرها :

قلنا في بحث المعاهدات : إنه يجوز عقد معاهدة صلح دائم مع غير المسلمين ، على أساس آخر غير عقد الذمة بشكل يتوفر فيه عنصر الولام والمودة . وهنا نقول : إن من طرق انتهاء الحرب في الاسلام عقد معاهدة سلم دائمة مع غير المسلمين على أساس عقد الذمة ، وذلك لأن الله تعالى جعل غاية القتال الوصول إلى قبول المعاهدة مع المسلمين التي كانت في الماضي هي عقد الذمة ^(١) . فقال سبحانه : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يدهم صاغرون » ^(٢) . والمراد من إعطاء الجزية بالإجماع هو القبول والالتزام .

وما الجزية إلا ضريبة على الأشخاص القاطنين في أقاليم الاسلام ، كما يتحمل بقية المواطنين أعباء مالية كثيرة كالزكاة والكفارات وغيرها ، وتؤخذ الجزية نظير حمايتهم والمحافظة عليهم وبدل عدم قيامهم بواجب الدفاع الوطني

(١) وليست الجزية : هي غاية القتال الأساسية وإنها هي علامة لولاء غير المسلمين ، وكفهم عن القتال ومصادرة الدعوة ، واشتراك في مصالح الدولة نظير حماية أنفسهم وأموالهم (راجع الاسلام والعلاقات الدولية لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت : هامش ص ٣٥) .

(٢) التوبة - ٢٩ .

عن كيان الدولة وحماية المواطنين (١) ، قال الخطيب الشربيني الشافعي :
ولا يجب الجهاد على الكافر ولو ذمياً لأنه يبذل الجزية لنذب عنه لا ليدب
عنا ، (٢) . وبهذا يظهر أن الجزية ليست لوناً من ألوان المقاب على الكفر
أو عدم الايمان بالاسلام كما يزعم المستشرقون (٣) كما إنها ليست مفروضة
لإذلال غير المسلمين وإغناحي مظهر للطاعة ، ومظهر للعدالة الاجتماعية
بين المواطنين .

وهناك أدلة واقعية على أن الجزية بديل الحماية (٤) مثل ما كان يفعل
قادة المسلمين من ردهم الجزية على أصحابها ، إذا تعذر عليهم القيام بواجبهم
نحو الدسين كما حصل مثلاً من أبي عبيدة بن الجراح ، حينما حشد الروم
جموعهم على حدود البلاد الاسلامية الشمالية ، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال
ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من
الجزية والخراج ، وكتب اليهم أن يقولوا لهم : د إغنا رددنا عليكم أموالكم
لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وإنكم اشترطتم علينا أن نغتمكم ، وإننا
لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط ،
وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم . فلما قالوا ذلك لهم ، وردوا
عليهم الأموال التي جبوها منهم ، قالوا : د ردكم الله علينا ونصركم عليهم

(١) انظر الدعوة إلى الاسلام ، أرنولد : ص ٧٩ ، الرسالة الخالدة : ص ١٢ ،
٢٠٤ ، الحضارة الاسلامية ، آدم مثر : ١ ص ٦٠ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٨ ، المنتزح
المختار : ١ ص ٥٨٠ .

(٢) مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٢٧ ، وانظر شرح مجمع البحرين : ٢ ق ١٨ من باب
السبر ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ ب .

(٣) انظر الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٩٦ .

(٤) انظر المدخل لفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور : هامش ص ٥٠ .

(أي على الروم) . فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً » (١) . وهذا يدل على الرضا المطلق بحكم العرب .

ولهذا نفاير في الحروب الصليبية . فقد رد صلاح الدين الأيوبي (٢) الجزية إلى نصارى الشام حين اضطر إلى الانسحاب منها . فلم تكن الجزية حقاً تعطيه القوة للغالب على المغلوب ، وإنما كانت منفعة جزاء منفعة ، وأجراً جزاء عمل ، بل إن مفارم الجزية أكثر من مغاها . ولهذا تكرر نفس الفرع الذي ظهر في أهالي حمص عند نصارى الشرق بزوال حكم الصليبيين . قال أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام : « لقد سكنوا إلى الحكم الإسلامي وادعين مستبشرين ، كما استمر الحكم المسلمون على عاداتهم القديمة من التسامح وسعة الصدر لأهل الملل الأخرى » (٣) . والجزية ليست من مبتدعات الإسلام ، وإنما كانت مقررة عند مختلف الأمم التي سبقته كعبي إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس ، وكان أول من سن الجزية من الفرس كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات (٤) . إذن فالحالة العامة

(١) الحراج : ص ١٣٩ ، المذهب : ٢ ص ٢٥٥ ، فتوح البلدان : ص ١٤٣ ، الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٠٢ .

(٢) هو يوسف بن أيوب بن شادي ، أبو المظفر ، صلاح الدين الأيوبي الملقب بالملك الناصر ، من أشهر ملوك الاسلام ، صد الاعتداءات الفرنجية في الديار الشامية ، وكان أعظم انتصار له على الفرنج في فلسطين والساحل الشامي « يوم حطين » توفي سنة ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م .

(٣) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٧ ، ٢١٨ .

(٤) تفسير المنار : ١٠ ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم : ١ ص ٦٠٥ ، الحرب والهدوء ، محمد خندوري : ص ١٨٩ ، الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٥ ، ١٧ ، ٩٩ ، ١١٩ ، ١٢٩ .

بين الأمم كانت تألف نظام الجزية ، والإسلام أقر ذلك فقط (١) .
وقد شرعت الجزية في الإسلام في السنة الثامنة ، وقيل التاسعة من
الهجرة . وأول من أعطى الجزية من أهل الكتاب أهل نجران كما روى
أبو عبيد ، ثم أعطاهم أهل أيلة (٢) وأذرح وأهل أذرعات في غزوة
تبوك (٣) .

إسقاط الجزية - وتسقط الجزية عن الذمي متى أسلم ، وذلك باتفاق
العلماء بالنسبة للمستقبل ، لقوله ﷺ - فيما رواه أحمد وأبو داود والبيهقي - :
« ليس على مسلم جزية » ، وفي رواية الطبراني « من أسلم فلا جزية عليه » (٤) .
وقد خاف الأمويون هذا الحكم فكانوا يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل
الذمة ، حتى ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عامله بالعراق
ومصر : « أما بعد ، فإن الله بعث محمدا ﷺ داعياً ولم يبعثه جانياً ،

(١) فهل هذا الحكم قابل لتطور اليوم ، كما تساهل أستاذنا محمد سلام مذكور ؟ الواقع
أنه يجب أن يفرق بين معاهدة الذمة كوضع داخلي ، وكون المعاهدة وسيلة لتنظيم العلاقات
الخارجية مع الأمم الأخرى ، في الحالة الأولى لا انتقاد على نظام الذمة مادام أن الجزية ما هي
إلا ضريبة من الضرائب المفروضة على المواطنين مقابلها التزامات أخرى كثيرة على المسلمين .
أما في الحالة الثانية فليس نظام الجزية من النظام العام في تأسيس المعاهدات كما حققنا في الباب
التمهيدي ، وإنما يجوز عقد معاهدات على أساس آخر بحسب ما يرى ولاية الأمور كما قلنا في مبدأ
الكلام عن الذمة ، وقد أجاز الفقهاء عقد هدنة لمدة مطلقة دون أن تكون على أساس دفع مال
من العدو لنا ، بل ويجوز أن تكون يدفع مال من المسلمين عند الحاجة كما عرفنا في الصالح الموقت
(وراجع الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، الخرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٥) .

(٢) أيلة : مدينة على ساحل البحر الأحمر تعرف اليوم بالعقبة .
(٣) راجع نيل الاوطار : ٨ ص ٥٨ ، ٦٠ ، الخرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٦٦ ،
الخطاب (مواهب الجليل) : ٣ ص ٣٨٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٩ ، فتوح البلدان : ٧ ص ١٨٨ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣١ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٣ ، منتخب كثر السهال من
مسند أحمد : ٢ ص ٣٠٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦١ .

فإذا أتاك كتابي هذا فارفع الجزية عن أسلم من أهل الذمة ، (١) .

أما بالنسبة لماضي قبل أن يسلم الذمي : فتسقط الجزية عند جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الإمامية والزيدية (٢) ، سواء أسلم قبل انقضاء الحول أو بعد انقضائه لقوله تعالى : « قل للذين كفروا إن يفتنوا يفتنوا لهم ما قد سلف » (٣) . يعني ما قد مضى قبل الإسلام من دم أو مال أو شيء ، ولقوله ﷺ : « لا ينبغي للمسلم أن يؤدي الخراج » يعني الجزية . وقال عمر رضي الله عنه في ذمي أسلم فطولب بالجزية « إن في الإسلام مآذاً » (٤) ، وكتب ألا تؤخذ منه الجزية .

فتدل هذه الآثار على أن الإسلام يسقط الجزية ، والمسلم لا يؤدي الجزية ، ولا تكون ديناً عليه (٥) .

(١) انظر تفسير الجصاص : ٣ من ١٠٢ ، سراج الظلة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٣٨ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ من ٣٣٣ ، المبسوط : ١٠ من ٨٠ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ من ٣٧٤ ، درر الحكم : ١ من ٢٩٨ ، المقدمات المهدات : ١ من ٢٨٥ ، منح الجليل : ١ من ٧٥٩ ، بداية المجتهد : ١ من ٣٩٢ ، المغني : ٨ من ٥١١ ، المحرر : ٢ من ١٨٤ ، أحكام أهل الذمة : ٥٧ من ٥٧ ، المحلى : ٧ من ٣٤٥ ، البحر الزخار : ٢ من ٢٢٢ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١١ .

(٣) الأنفال - ٣٩

(٤) شرح الموطأ لسبوطي : ١ من ٢٦٥ ، المنتقى : ٣ من ٢٢٣ ، الأموال : ص ٤٨ .

(٥) وكذلك يسقط الخراج عن الذمي ، إذا أسلم عند المالكية (المدونة : ١٠ من ١٠٤)

لباب اللباب : ص ٧٢ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦) ، بخلاف بقية الفقهاء (شرح السير الكبير : ٤ من ٢٨٤ ، المبسوط : ١٠ من ٨٣ ، حاشية الحاددي على الدرر : ص ١٥٥ ، التلويح على التوضيح : ٢ من ٦٩) ، وذلك لأن الخراج مؤنة الأرض والإسلام لا يمنع المؤنة ، وقد أسلم بعض النعمين وظلوا يدفعون الخراج (انظر شرح قاضيخان على التريادات : ق ١٠٠ . وقارن هذا بآراء فلها وزن وكارل بيكر وكايتاني عند مجيد خدوري : ص ١٨٨ ، يقول فلها وزن وكايتاني : إن الدخول في الإسلام كان يعني المرة من كل أعبائه الضريبية . وهذا خطأ فإن =

وقال الشافعي وأبو يوسف وأبو ثور : إذا أسلم الذي بعد الحول لم تسقط الجزية ؛ لأنها دين يستحقه صاحبه كالخراج وسائر الديون ، فإن أسلم في أثناء الحول للشافعي قولان : أرجحها أنه يجب قسط ما مضى من السنة ؛ لأن الجزية وجبت بدلاً عن المعصية التي ثبتت للذي بمقد الدمة ، أو بدلاً عن السكنى في دار الإسلام وقد وصل إليه العوض فيجب العوض كالأجرة (١) .

ونحن نرى أن الجزية دون الخراج تسقط مطلقاً بالإسلام ، بدليل صنيع الصحابة كعمر وعلي ، وعمر بن عبد العزيز . روى البيهقي عن مسروق (٢) قال : إن رجلاً من الشموخ (المعجم) أسلم ، فكانت تؤخذ منه الجزية فأتى عمر رضي الله عنه فأخبره ، فكتب أن لا يؤخذ منه الجزية (٣) . وعن الزبير بن عدي (٤) قال : أسلم دهقان من أهل السواد

= اعتناق الإسلام كان يعني المرء من خريبة رأسه فحسب، دون خريبة الأرض، والدليل على ذلك أنه لما كانت نسبة اعتناق الإسلام مرتفعة فلا بد أن تنوق حدوث مشكلة مالية خطيرة ، فلو كان اعتناق الإسلام يعني الفرد من كل الالتزامات المالية ، فلا بد وأن تصبح أعباء الذين بقوا على دينهم غير محتملة ، مادامت إتاواتهم لم تنقص بنفس النسبة . ولكن من الغريب أننا لا نجد من الفوائد إلا ما ندر على أن العرب كان غير محتمل ، كما أنه ليست هناك شواهد على الإطلاق تشير إلى أن العرب كانوا عادة يتقصون الإتاوة المتفق عليها . والحقيقة أن من أسلم كان يكون حسن الحظ لو أنه أعفي من خريبة رأسه فقط) . (راجع الجزية والإسلام ، دانييل ديبيت : ص ٦٦ ، ٧٤ - ٧٦ ، ٩٠ ، ١٣٨ ، ١٨٦ ، ١٩٥) .

(١) راجع الأم : ٤ من ١٢٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٣ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٢٢ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢١٢ .

(٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي ، تاهي ثقة من أهل اليمن . كان أهله بالقيتان شريخ ، وعربيع أبصر منه بالفضاء . توفي سنة ٦٣ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٩ .

(٤) هو الزبير بن عدي الهامي من همدان .

في عهد علي عليه السلام ، فقال له علي : إن أقت في أرضك رفعت الجزية عن رأسك وأخذنا من أرضك ، وإن تمحوت عنها فنحن أحق بها^(١) . وقد طلب عمر بن عبد العزيز من ولاته رفع الجزية عن كل من أسلم بخلاف ما فعله بعض الولاة من الأمويين^(٢) كالججاج والأشرس^(٣) . وقال كلمته المشهورة : « إن الله بئس محمداً ﷺ بالحق هادياً ولم يبعثه جالياً »^(٤) .

وتسقط الجزية بالموت عند الحنفية والمالكية والزيدية^(٥) ؛ لأن الجزية في رأيهم عقوبة فتسقط بالموت كالحدود ، وعند الشافعية والحنابلة^(٦) : لا تسقط وتؤخذ من التركة لأنها دين وجب في الحياة فلم يسقط بالموت كديون الأديين .

(١) الحراج ليعلى بن آدم : ص ٦١ .

(٢) راجع الكامل لابن الأثير ، طبع ليدن : ص ٣٧ ، الجزية والاسلام ، داييل دينيت : ص ١٧ ، ١٣٤ .

(٣) الججاج : هو ابن يوسف بن الحكم التقي ، أبو محمد ، داهية ، قائد ، سفاك ، خطيب ، ولد وثقاً بالطائف ، قمع ثورة المراق لبند الملك بن مروان ، وتخلص من ابن الزبير ، توفي سنة (٩٥ هـ) .

والأشرس : هو أشرس بن عبد الله السلمي : أمير من الفضلاء كانوا يسمونه « الكامل » للفضله ، ولاء هشام بن عبد الملك إمارة خراسان سنة ١٠٩ هـ توفي بعد سنة (١١٢ هـ) .

(٤) وانظر امتداد المسلمين في وضع الحراج على بلاد مصر وسواد المراق في كتابي الحراج لأبي يوسف : ص ٣٨ ، والأموال لأبي عبيد : ص ٤٠ .

(٥) راجع النهاية شرح الوفاة : ١ ق ١٨ ب ، الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠١ ، البحر الرائق : ص ١١٢ ، المرح الكبير للبردبر : ٢ ص ١٨٦ ، شرح المجموع : ١ ص ٢٧٩ ، حاشية البناني : ٣ ص ١٤٣ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، المستتر المختار : ١ ص ٥٧٩ .

(٦) الأم : ٤ ص ١٠٢ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٠ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب ، المرح الكبير للمقدي : ١٠ ص ٦٠٥ ، أحكام أهل القمة لابن القيم : ص ٦٠ .

وإذا مرت على الذي سنون ولم يؤد الجزية ، تداخلت الجزيات المتجمدة عند أبي حنيفة والزبدي^(١) ، ولم تجب إلا جزية واحدة ؛ لأن الجزية عقوبة فتتداخل مع بعضها كالحدود . وعند صاحبين والمالكية والشافعية والحنابلة^(٢) : لا تتداخل وتجب الجزيات كلها ، لأنها عوض فتعتبر بمنزلة سائر الحقوق المالية كالدية والزكاة وغيرهما .

وفي رأينا أن الجزية لا تسقط بالموت ولا بالفوت لأنها بديل عن منافع كثيرة كما صرفنا ، وليست عقوبة كما يقول أبو حنيفة رضي الله عنه ، وإذا أخذوا لي الأمر برأي الجمهور في أن الجزية تسقط بالموت فلا بأس أيضاً تمشياً مع مبدأ سماحة الإسلام .

وإذا رضي أهل الذمة الاشتراك في الدفاع الوطني والانخراط في صفوف الجهاد فتسقط عنهم الجزية^(٣) ، بديل ما أثر عن الصحابة كما جاء في كتاب سويد بن مقرن^(٤) ، أحد قواد عمر بن الخطاب لأهل دهستان وسائر أهل جرجان : « إن لكم الذمة ، وعلينا النعمة على أن عليكم الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم ، على كل حالم ، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معوقته عوضاً عن جزائه ، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك »^(٥) . وفي معاهدة سراقة بن عمرو^(٦)

(١) حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٥١٧ ، المنتزع المختار :

١ ص ٥٧٩ .

(٢) العناية شرح الوفاة : ١ ق ١٨ ب ، لباب الباب : ٧٢ ، فتاوى ابن الصلاح :

ق ٢٢٤ ب ، أحكام أهل الذمة : ٦١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٨ ، المحلى لابن حزم : ٧ ص ٢٣٤ ، وهامش ص ٥٠ .

في المدخل للفقهاء الإسلاميين للاستئذان سلام مذكور .

(٤) هو سويد بن مقرن بن عائد المزني ، يكنى أبا عائد أحد الإخوة . يقال : إنه نزل

الكوفة ، روى عنه ابنه معاوية ومولاه أبو شعبة وهلال بن يساف وغيرهم .

(٥) انظر تفسير المنار : ٧ ص ٢٩٧ .

(٦) هو سراقة بن عمرو بن لينة ، ذو النور : صحابي ، كان أحد الأسراء في الفتوح ،

وهو الذي صالح سكان أرمينية ، ومات فيها نحو سنة ٣٠ هـ .

مع أرمينيا سنة ٢٢ هـ اشترط على أهلها الاشتراك في الجهاد نظير اعفائهم من الجزية كما ورد في النص : « فدخل معهم أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر نائب أو لم ينب .. رآه الوالي صلاحاً على أن توضع الجزاء عنهم أجاب إلى ذلك^(١) ». وقد توجه إلى أنطاكية حبيب بن مسلمة^(٢) الفهري الذي ولاء أبو عبيدة أمرها ، فلم يقاتله أهلها ، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح ، فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وغيوناً ومسالح في جبل الكام ، وأن لا يؤخذوا بالجزية^(٣) . وجاء في صلح آخر مع الجراجمة ذكر ما يلي : « ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن ينفروا مع المسلمين »^(٤) أي يجاربوا الحرب المشروعة ، وهو رأي الهاديوية والحنفية^(٥) . وبهذا يظهر أن الذميين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام والذين يلتزمون بالخدمة العسكرية ، ويشتركون في الحرب ضد الأعداء ، أو يكونون عرضة لذلك ، لا تجب عليهم الجزية .

وتسقط الجزية أيضاً بالعمى والزمانة المرضية والعجز الدائم والشيخوخة والفقر عند الحنفية والمالكية في قول^(٦) . ولا تسقط بذلك عند الشافعية والحنابلة في أرجح الآراء في مذهبهم^(٧) .

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ٢٣٦ .

(٢) هو حبيب بن مسلمة بن مالك الفهري القرشي ، قائد من كبار القاطنين ، يقرنه بعضهم بمالك بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح وكان يقال له : « حبيب الروم » توفي بأرمينية سنة ٤٢ هـ .

(٣) فتوح البلدان : ص ١٦٦ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٦٨ . (٥) سبل السلام : ٤٩/٤ - ٥٠ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٧٩ وما بعدها ، الفتاوى الاقروية : ١ ص ٢٣ ، حاشية .

الطحاوي : ٢ ص ٤٧٠ ، حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٩ المقدمات المنهيات : ٦ ص ٢٨١ .

(٧) تحفة المحتاج : ٨ ص ٨١ ، الحاوي الصغير : ٣ ب من باب الجهاد ، المحرر :

ونحن نرجح سقوط الجزية بهذه الاعذار بدليل ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه : أنه مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب المساجد بسبب الجزية والحاجة والسن ، فقال : ما أنصفناك كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك ، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه ، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه^(١) . وجاء في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة : وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل ، أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وسار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام^(٢) . في هذه الآثار ما يدل على أن الذمي اعتبر على قدم المساواة مع المسلم في حق الضمان الاجتماعي .

ولذلك اتفق الفقهاء على أن الجزية لا تضرب على نساء أهل الكتاب أو الخنثى ولا على صبيانهم حتى يبلغوا ، ولا على عبيد أو المجانين . وقال الجمهور : ولا على الأجراء وأصحاب الصوامع من الرهبان^(٣) . وخالف في ذلك أبو ثور والشافعية على المذهب عند^(٤) ؛ لأن الجزية كأجرة الدار في اعتبارهم ، فيستوي فيها أرباب الاعذار وغيرهم ، لعموم آية الجزية ،

(١) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٢٦

(٢) الخراج : ص ١٤٤ ، السياسة الشرعية للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاص : ص

٩٧ ، للدخل لفقه الاسلامي : ص ٥٠ .

(٣) راجع تبين الحقائق : ٣ ص ٢٧٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٢ وما بعدها ،

القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٧ ، أحكام أهل الذمة : ص ٤٢ ، ٤٨ -

٥٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٠ .

(٤) الأم : ٤ ص ٩٨ ، ١٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٦ ، مجيبري الخطيب : ٤ ص

٢٥٠ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢٠٨ .

ومعوم قوله عليه السلام إلى معاذ^(١) ، حينما بعثه إلى اليمن - فيأرواه الشافعي في مسنده - (٢) : خذ من كل عالم ديناراً أو عِدْله مفا^(٣)ر .

والواقع أن عدالة التشريع الإسلامي ومحافظة على المروءة ومقتضيات الرحمة تأبى قبول الجزية من هؤلاء ، لأن الله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (٤) ، ولأن دماءهم محقونة بدون جزية لأنهم في معنى النساء ، ولو كانت الجزية بدلاً عن مكنتي الدار كما يقول الشافعية لوجب على النساء والصبيان ونحوهم ، فإن الجزية مراعى فيها المقدرة المالية ، بدليل أن عمر بن الخطاب حينما أجلى لصارى نجران اليمن إلى نجران العراق ، وضع عنهم الجزية أربعة وعشرين شهراً حتى يتم استقرارهم ويبدأ اقتاجهم ، وكتب لهم عهداً جاء فيه : « فن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم ، فانهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن يقدموا ، ولا يكلفوا إلا من صنعهم البر ، غير مظلومين ولا متدنى عليهم » (٥) . وقد دلت أوراق البردي في مصر على ما تؤكد المصادر التاريخية من أن النساء والأطفال والقسس والرهبان والشماسة لم يكونوا يؤدون ضريبة الرأس (٦) .

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي ، صحابي جليل ، كان أمله بالحلال والحرام ، وهو أحد الستة الذين جموا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (١٨ هـ) .

(٢) سبل السلام : ٢ ص ٦٦ .

(٣) المفا^(٣)ر : هو اسم رجل يقال له مفا^(٣)ر أبو قبيلة من اليمن ثم سميت القبيلة به ، ثم سميت الثياب باسم من ينسجها من هؤلاء ، والمراد هنا أو ما يعادل الدينار من الثياب المعافرية .

(٤) البقرة : ٢٨٦ .

(٥) انظر فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الحراج : ص ٧٣ .

(٦) راجع الجزية والإسلام ، دانييل دينيت : ص ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٥ .

كل هذه المسقطات للجزية تدل على إن الإسلام لا يقصد من نظام الذمة الحصول على الموارد المالية . وقد حدد السرخسي الهدف من الجزية ، فقال : المقصود من الجزية ليس هو المال ؛ بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه ، لأنه بمقد الذمة يترك القتال أصلاً ، ولا يقاتل من لا يقاتل ، ثم يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويعظه واعظاً فربما يسلم (١) .

ثم إن مقدار الجزية ضئيل بالنسبة لما يلتزم به المسلمون من أنواع الزكاة المفروضة والصدقات المندوبة ، والمشاركة في إعداد وسائل الجهاد والخدمة العسكرية ، وما الجزية إلا كأحدى ضرائب الدخل المفروضة على إيرادات القيم المنقولة كالضريبة على الأرباح التجارية والصناعية أو الضريبة على كسب العمل . وفي المجال الدولي مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية (٢) .

وبما يدل على عدالة الإسلام أنه ترك أمر تقدير الجزية إلى اجتهاد ولي الأمر بحسب ما يرى من حالات اليسار والفقر في مختلف البيئات والأزمان ، وهذا ما نرجحه لاختلاف المقادير التي رويت في السنة وفعل الصحابة ، وهو رأي سفيان الثوري وأبي عبيد والشعبة الإمامية (٣) ، ونقل الماوردي : أنه رأي مالك (٤) ، وهو رواية أيضاً عن أحمد (٥) . ونظراً لاختلاف المروي عن الرسول ﷺ ذهب أئمة المذاهب إلى تقدير

(١) المبسوط : ١٠٠ ص ٧٧ .

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور سامي جنيته : ص ١٣٢ .

(٣) الأموال : ص ٤١ ، البحر الزخار : ص ٥٨ ، الفرح - الرضوي : ص ٣٠٥ حلية العلماء : ص ٤٥٤ ، الحراج ليجي بن آدم : ص ٧٠ وما بعدها .

(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٣٩ .

(٥) الفقي : ٨ ص ٥٠٢ .

الجزية وأقلها دينار أو اثنا عشر درهماً (١) ، (الدینار بمادل ٦٥ قرشاً
مصرياً) . وهذا ما نقلته التواريخ الثابتة (٢) ، ولا يلتزم الذميون
بشيء غير الجزية إلا برضام . سئل ابن بكير (٣) والاوزاعي عما ينال
من أهل الذمة ؟ قال : لا ينال منهم شيء إلا بطيب أنفسهم ، قيل له :
فإلصافه التي كانت عليهم ؟ فقال : إنه كان يخفف عنهم لها (٤) .

فأين مقدار الجزية الضئيل من اشتراط الدول الحديثة دفع غرامات
حربية وتمويضات باهظة على الطرف المغلوب عند عقد الصلح بشكل لا مبرر
له ، فمثلاً فرضت معاهدة فرنكفورت على فرنسا غرامة مقدارها خمسة

(١) راجع المبسوط : ١٠ ص ٧٨ ، المواق : ٣ ص ٢٨١ ، الأم : ٤ ص ١٠١ ،
الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٠١ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢١ ، ص ٤٠٨ ، المنتزح المختار :
١ ص ٥٧٦ ، الفرع الرضوي : ٣ ص ٣٠٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ١١٠ ص ،
شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٥ .

(٢) الجزية والاسلام : ص ١٦٥ .

(٣) هو يحيى بن عبد الله بن بكير القريشي الخزومي بالولاء ، راوية للاخبار والتاريخ ،
من حفاظ الحديث ، توفي سنة ٢٣١ هـ .

(٤) الأموال : ص ١٤٨ . وبهذا يرد على تساؤل الاستاذ مجيد خدوري في أنه هل
فرضت على الذميين من قبل عمر بن الخطاب غير الجزية والحراج ؟ (راجع الحرب والسلام في
الاسلام للاستاذ خدوري : ص ١٨٧ ، والجزية والاسلام ، دلائل دينية : ص ٣٤) .
والواقع أنه لا محل لهذا التساؤل إذ أن الجزية شرعت بالقرآن ، والحراج وضعه عمر وتواترت
الأخبار على ذلك ، ولو كان هناك خربة أخرى لنقل إلينا أمرها ، لأن الفقهاء اهتموا اهتماماً
بالغالب بشأن الأراجيح المفتوحة والتكاليف المفروضة عليها ، ثم إن الإسلام لا يهدف من وراء
المعاهدات تحقيق مطمع اقتصادي إلا بمقدار ما تحتاجه المرافق العامة التي يصرف عليها من خزينة
بيت مال المسلمين .

مليارات من الفرنكات الذهبية (١) : وأين مبدأ الرضاية في عقد الصلح بتوجيه التمييز في الإسلام مما عرفه العالم بعد الحرب العالمية الثانية من معاهدات الصلح الذي أطلق عليه تسمية « الاستسلام بلا قيد ولا شرط » . ومن شأنه أن تقوم الدولة المخلوبة بشكل وحيد الطرف بالإذعان دون قيد ولا شرط لبنود الصلح التي تفرضها الدولة المنتصرة (٢) .

(١) راجع أوبنهايم : ٢ من ٤٧٥ ، ويزلي : ص ٦٥١ ، ٦٦٤ ، القانون الدولي العام جنية : ص ١٤٦ ، ٤٢٣ ، الحقوق الدولية ، فؤاد شباط : ص ٥٩٣ .

(٢) راجع بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦١ ، فؤاد شباط : ص ٥٩٤ .

وبينه المناسبة يحسن أن نحقق هل كانت الجزية والحراج ضرائب معدودة أم هي إتاوات تجمع كإتاوات ، فهي مبالغ إجالية تفرض على أجزاء الإمبراطورية وليست على الفرد بحد ذاته ، دون أن يسم العرب طريقة جمعها ، وإغناهم فقط الحصول على الإتاوات أي الضرائب الجماعية ، كما يدعي فلها وزن وأتباعه مثل كايثاني وبكر ؟

ومصدر هذا الادعاء عبارة في « فتوح مصر » لابن عبد الحسك ولها مثيل في تاريخ الطبري وهي : « الجزية جزيتان ، جزية على رؤوس الرجال ، وجزية جملة تكون على أهل القرية يؤخذ بها أهل القرية » . وقد رد على هذا الادعاء الاستاذ الدكتور دانييل دينيت في كتابه « الجزية والإسلام » . وملخص هذا الرد هو أنهم فسروا هذه العبارة بعكس المعنى المقصود تماماً ، كما يتضح من بقية العبارة ، فإن المراد بجزية رؤوس الرجال هي الجزية المفروضة على الأرض التي تعود إلى المسلمين عند الموت دون ورثة ، وهي أرض الحراج المملوكة للدولة بحق الفتح ، وأما جزية الجملة : فهي التي كانت مفروضة على أرض العهد ، والصلح أو العهد هو الذي يحدد المبلغ الذي يؤدي بصرف النظر من كيفية جمع هذا المبلغ من أهالي القرية ، وهذا لا ينطبق إلا على خراسان وحدها . أما في غير ذلك فقد عرف العرب بدقة وضع الضرائب على الأرض والأفراد دليل أنهم كانوا لا يفرضون الحراج إلا بعد مساحة الأرض والتمييز بين الأراضي الخصبة والفاحلة ، وحصر السكان وتحديد طاقتهم أو إعفاء من لائزهم الجزية ، وتوضع لكل بلدة قائمة مفصلة بالضرائب المستحقة على أساس المركزية الشديدة في الإدارة الفريسية مما يثبت خلاف ما يزعم فلها وزن أن العرب لم يهتموا بطريقة جمع الضرائب وإذا كانت الإتاوة ثابتة المقدار =

ومن الجدير بالذكر أن نلفت النظر إلى أن الجزية تؤخذ برفق وتلطف دون أن يشوبها أي وصمة من الذل والإهانة . وما تذكره بعض الكتب الفقهية من مشروعية أخذها بهيئة تشمر بالاهانة فهو غير صحيح ولا ثابت شرعاً . قال الشافعي : « وإذا أخذ منهم الجزية أخذها بإجمال ، ولم يضرب منهم أحداً ، ولم ينله بقول قبيح . والصغار : أن يجري عليهم الحكم لا أن يضربوا ولا يؤذوا ، ^(١) وقال النووي : « هذه الهيئة (أي هيئة إذلالهم) باطلة ودعوى استجبابها أشد خطأ » ^(٢) وقال أبو يوسف : « ولا يضرب أحد من أهل الذمة في استيذانهم الجزية ، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ، ولكن يرفق بهم ، ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفي منهم الجزية » ^(٣) . واللاجوء إلى الحبس يكون في حال الضاد مع القدرة على الأداء ، بدليل ما قال أبو ثور : « ويرفق بهم في الاستيذاء ولا يضربون

كما يقول فلها وزن فانه يترتب على ذلك أن يزيد العبء الفردي على كل دافع ضريبة بدخول جيرانه في الاسلام ، مع أنه كان الملاحظ كما يسترف فلها وزن نفسه هو وجود نقص في دخل العرب بسبب الدخول في الاسلام ، وأسباب أخرى كالحرب والموت والفقر والمجاعة مما يثني أن الضرائب كانت جارية وإنما كانت فردية في غير مدن العهد . (انظر الجزية والاسلام : ص ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٦١ ، ٧٦ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٨٥ ، وانظر الحرب والسلام في الفريضة الاسلامية للاستاذ خدوري : ص ١٨٨) .

(١) الام : ٤ ص ١٢٧ ، وانظر أحكام أهل الذمة : ص ٣٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٥ .

(٢) مفني المحتاج : ٤ ص ٢٤٩ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٨٧ ، الأموال : ص ٤٧ وما بعدها الانعام للخطيب : ٢ ق ٣٤٧ .

(٣) الحراج : ص ١٢٣ .

ولا يجسسون إلا أن يكون رجل منهم عنده عتو فلا يؤدي ، فيكون
للإمام عقوبته بجس أو أدب ، ^(١) . وبهذا يرد على من يقول : إن
الجزية سمة ذل وصفار ، أو أنها تلتصق وصمة اجتماعية بالشخص كما يقول
« لوت » ^(٢) ؛ فإن المراد بقوله تعالى : « عن يد » هو السمة والملك أو
القدرة والتمكن . والمراد بالصفار في الآية : التزام أحكام الاسلام
وسيادته ^(٣) .

انتهينا من استعراض بعض النواحي الهامة التي تتعلق بنظام الجزية ،
ونتم الكلام في عقد الذمة في مباحث ثلاثة :
المبحث الأول — مشروعية الصلح الدائم أو عقد الذمة .
المبحث الثاني — أطراف العقد .
المبحث الثالث — آثار الصلح الدائم .



(١) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣٢ .

(٢) الجزية والاسلام ، دانييل دبليت : ص ١٠١ .

(٣) انظر الأم : ٤ ص ٩٩ ، ١٢٧ ، ١٩٧ ، الخريفي ، الطبعة الأولى : ٣ ص
١٦٦ ، أحكام أهل الذمة لابن قسيم : ص ٢٤ ، ٤١ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٦ ، المرح
الرضوي : ص ٣٠٥ .

المبحث الأول

مشروعية الصلح الدائم (عقد الذمة)

لا حاجة بنا للاطناب في الكلام عن مشروعية هذا النوع من العقود في الاسلام ؛ إذ أن ذلك أمر معروف ومشهور ، فالقرآن الكريم لص على انتهاء القتال بالتزام الجزية ، قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، (١) . والجزية : تطلق على القدر وعلى المال الملتزم به ، وهي مأخوذة من المجازاة لكفنا عنهم وتمكينهم من سكنى دارنا ، وقيل من الجزاء بمعنى القضاء . قال تعالى : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، (٢) : أي لا تقضى .

وكان رسول الله ﷺ يقول لقواد جيشه - فيما رواه الجماعة إلا البخاري - : « إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال : ادعهم إلى الاسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... فإن هم أبوا فسلمهم الجزية..» (٣). وقال الرسول عليه السلام لقريش - فيما رواه أحمد والترمذي

(١) التوبة - ٢٩

(٢) البقرة - ٤٨ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٣٠ .

وحسنه — : « هل لكم في كلمة تدين لكم بها العرب وتؤدي المعجم إليكم بها الجزية ، قالوا : ما هي ؟ قال : لا إله إلا الله (١) » . وقد أخذ الرسول عليه السلام الجزية من مجوس هجر ومن أهل نجران ومن أهل أيلة كما روى ذلك المحدثون (٢) .

وأجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين (٣) . قال المفيرة ابن شعبة (٤) لعامل كسرى في وقعة نهاوند — فيما رواه أحمد والبخاري — : « أمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تمبدوا الله وحده ، أو تؤدوا الجزية » (٥) .

والواقع فإن أهداف عقد الذمة سامية يراد منها نشر الرسالة الإصلاحية بين الأمم وترقية شؤونهم ، وبث العقيدة الصحيحة في قلوبهم باعتبارها قضية الانسان الاولى في هذا العالم . ولم تكن الشعوب الداخلة في ذمة المسلمين تشكو اضطهاداً أو ظلماً ، أو تشن من التكاليف الباهظة التي تفرضها الدولة الحامية في العصر الحاضر ، وإنما كانت العدالة والرفق والرحمة هي الظواهر السائدة في معاملة المسلمين لغيرهم . روى أبو داود والبيهقي أن رسول الله ﷺ قال : « ألا من ظلم مهادداً ، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » . وروى

(١) نيل الاوطار : ٨ ص ٥٦ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٢١ .

(٣) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٧ ، المغني : ٨ ص ٤٩٨ ، اختلاف

الفقهاء : ص ١٩٩ .

(٤) هو المفيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي ، أبو عبد الله ، أحد دعاة العرب وقادتهم وولاتهم ، صحابي يقال له « مفيرة الرأي » توفي سنة (٥٠ هـ) .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

الخطيب في تاريخه^(١) عن ألس - وهو حديث حسن - أن رسول الله ﷺ قال : من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة^(٢) .

وأخيراً فلنأخذ نقول بهدم التفرقة بين المسلمين وغيرهم في داخل البلد الواحد في النواحي السياسية ، وأن الذميين يعتبرون مواطنين^(٣) لا رعايا ؛ إذ ليس هناك ما يوجب التفرقة بين صلة الفرد بربه وصلته بالجماعة السياسية التي ينتمي إليها ، وبذلك يعتبر المسلمون والذميون على حد سواء في التمتع بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية ، بصرف النظر عن فارق الدين أو المنصر أو اللغة . وسوف نثبت في بحثنا أنه يجوز تولي الذميين الوظائف العامة والقيام بالخدمة العسكرية في الجيش ، وذلك لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية ، وأنه يلزم القاضي المسلم بالحكم بين الذميين^(٤) . وعندئذ

(١) هو الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت ، أبو بكر المعروف بالخطيب : أحد الحفاظ ، المؤرخين ، القدمين ، له مصنفات من أفضلها « تاريخ بغداد » ١٤ مجلداً توفي سنة (٤٦٣ هـ) .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٥ ، منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

(٣) المواطن : هو من يستمتع بكافة الحقوق السياسية والحقوق العامة التي يقرها دستور الدولة (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٣٩) .

(٤) لأن قوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (المائدة - ٤٢) يعتبر آية منسوخة على التحقيق بقوله تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٩) ، وهو مذهب علماء الحراساني وأبي حنيفة وأصحابه وغيرهم ، والصحيح من قول القاسمي وأكثر العلماء (انظر الاتقان في علوم القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ ، تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٥ ، ٢١٢ الفروق للقرافي طبعه الحلبي : ٣ ص ٧٤) ، وقال بعض العلماء : فوجدنا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يوجب إقامة الحق عليهم وإن لم يتحاكوا إلينا ، فأما في كتاب الله فنقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » (النساء : ١٣٥) وأما في السنة فحديث البراء بن عازب قال : سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم يهودي قد جلد وحم (أي صار محوماً) فقال : « أهكذا حد الزاني عندكم ؟ » فقالوا : نعم ، فدا رجلاً =

لا يكون هناك مجال لما يسمى « بالامتيازات الاجنبية ونظام الحماية المدنية » التي كانت مقررة لغير المسلمين في العهد العثماني ، إذ أنه نظام يشتمل على عيوب كثيرة : أهمها الحد من سلطة الدولة وسيادتها في التشريع والقضاء والإدارة ، والإفلات من الأعباء المالية ، ويصبح الرعاية (الذمي) في مركز الأجنبي . فيتمتع بالامتيازات التي يتمتع بها هذا الأخير (١) .



= من علمائهم فقال : سألتك بالله أهكذا حد الزاني فيكم؟ فقال : لا ، . الحديث . قال النحاس : فاحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بينهم ولم يتحاكوا إليه في هذا الحديث (انظر تفسير القرطبي : ٦ من ١٨٦) .

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٤٠ وما بعدها ، القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة : ١٥١٩ ، ٤٠٠ وما بعدها . وقارن خدوري : ص ١٩٨ حيث يعتبر الذميين رعايا أي مواطنين من الدرجة الثانية .

المبحث الثاني

أطراف العقد

اتفق الفقهاء على أن عاقد الذمة هو ولي الأمر أو نائبه (١) ، لأنها من المصالح العظام التي تحتاج إلى نظر واجتهاد . وهذا لا يتأتى لغير ولاية الأمور ؛ لأن تأييد عقد الذمة يقتضي خطره ، وذلك يحتاج إلى سعة تقدير وحسن تصرف ، لتأثر المسلمين عامة بالعقد ، فلو عقدها أحد الرعية لم يقتل المعقود له ، بل يلحق بمأمنه .

هذا هو الأصل العام ، ومع ذلك قال المالكية : إن عقد الجزية غير الإمام فمؤمنون يسقط عنهم القتل والاسر ، وله النظر بمضيها أو ردهم لأمنهم (٢) . أي أنه يتحقق مقتضى العقد من قبل الأفراد ويستمتع الشخص بالأمان ، ولكن استمرار ذلك متعلق بتقدير ولاية الأمور .

(١) انظر فتح القدير : ٤ س ٣٦٨ ، تبين الحقائق : ٣ س ٣٧٦ ، لباب الباب : ٧٢ س ، أسنى المطالب : ٢ ق ٩ ب من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب ، مفتي المحتاج : ٤ س ٢٤٣ ، تصحيح الفروع : ٣ س ٦٣٤ ، كشف الغمام : ٣ س ٩٢ ، البحر الزخار : ٥ س ٤٤٧ ، الفرج الرضوي : ٣٠٥ ، شرح النيل : ١٠ س ٤٠٧ .

(٢) شرح المجموع : ١ س ٢٧٨ ، الحرعي ، الطبعة الأولى : ٣ س ١٦٦ .

أما بالنسبة للمقود لهم الذمة : فإن العلماء اختلفوا في ذلك بين مضيق ومتوسط وموسع بحسب اختلافهم في فهم النصوص الواردة في شأن من يجوز عقد الذمة لهم . وبصفة عامة فالذميون : هم من أقاموا بيتنا والتزموا بأحكامنا وكانت إقامتهم مؤبدة معنا (١) .

وتحديد الذميين عند أئمة الفقه نبحثه فيما يلي :

١ — فالمضيقون : وهم الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية والإمامية (٢) قالوا : إن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) ولو كانوا عرباً ، والمجوس (عبدة التيران) ، ولا تقبل من عبدة الأصنام ، وقد عرف الغزالي الذمي بقوله : هو كل كتابي ونحوه عاقل بالغ حر ذكر متأهب للقتال قادر على أداء الجزية (٣) .

(١) انظر المدخل الفقه الاسلامي ، الاستاذ محمد سلام مذكور : هامش ص ٦٤ .

(٢) الأم : ٤ ص ٩٧ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣١ ، الحاوي : ١٩ ق ٥٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٢١ وما بعدها ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٥ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الاختيارات العلمية : ١٩٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ ، هرج النيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، الفرح الرضوي : ٣٠٨ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ١١٠ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ١ ص ١٠ .

(٣) الوجيز : ٢ ص ١٩٨ .

وأما الصابئة في جزيرة الموصل والسامرة في بلدة نابلس بفلسطين اليوم فتعقد لهم الجزية إن لم تكفرهم اليهود والنصارى ولم يخالفوهم في أصول دينهم ، فان خالفوهم في ذلك فليسوا هم من أهل الكتاب فلا تعقد لهم .

وفرق النصارى من اليقوية والنسطورية والملكية والفرنجية والروم والأرمن وغيرهم من دان بالانجيل والنسب إلى عيسى عليه السلام والعمل بشريعته ، فكلهم من أهل الانجيل . وأما زاعمو التسك بصحف ابراهيم وشيث ، وزبور داود عليهم السلام فتقبل منهم الجزية عند الشافعية على المذهب ؛ لأن الله تعالى أنزل عليهم صحفاً قال تعالى : « صحف ابراهيم وموسى (الأطى: ١٩) » وإنه لفي زبر الأولين « (الشعراء : ١٩٦) وتسمى كتباً ، فاندرجت في قوله سبحانه في =

وقد قيد الشافعية والحنابلة قبول الجزية من أهل الكتاب بما إذا لم يعلم دخولهم في ذلك الدين بعد نسخ مجيء الإسلام .

وأما من ليس لهم كتاب ولا شبه كتاب كعبدة الاوثان والشمس والملائكة ومن في مناهم كمن يقول : إن الفلك حي ناطق ، وإن الكواكب السبعة آلهة ، أو كالملاحدة في هذا العصر فلا تقبل منهم الجزية عند هؤلاء المضيقين سواء أكانوا من العرب أو من المجمل .

٢ - المتوسطون : وهم الحنفية ، والزيدية ، وأبو عبيد ، وأحمد ومالك في رواية عنها (١) قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر ما عدا عبدة الاوثان من العرب . أما المرتدون : فبإتفاق العلماء لا تقبل منهم الجزية لأن حكمهم القتل . قال عليه السلام : « فيما رواء الجماعة إلا مسلماً » : « من بدل دينه فاقتلوه » .

أما السامرة فهم من اليهود وإن خالفوهم في بعض الفروع (٢) . وأما الصابئة : فيفرون على الجزية عند أبي حنيفة سواء أكانوا من النصارى أو

آية الجزية « من الذين أتوا الكتاب » ، وأما الحنابلة : فلا يقبلون الجزية من هؤلاء لأن هذه الصحف لم تكن فيها شرائع ، وإنما هي مواضع وأمثال وحكم فليسوا أهل كتاب بدليل قوله تعالى : « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » (الأنعام : ١٥٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ ، ٤ ص ١٦٤ ، البسيط : ١٠ ص ٧ ، الفتاوى الخيرية : ١٠ ص ١٠١ ، البدائع : ٧ ص ١١٠ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٠ ، البحر الزخار - ٥ ص ٢٩٦ ، المغني - ٨ ص ٥٠٠ ، المدونة الكبرى - ٣ ص ٤٦ ، الأموال - ٣٠ .

(٢) انظر اعتقادات فرق المسلمين والمفكرين للرازي - ٨٣ ص ، صبح الالهشى - ١٣ ص ٢٦٨ ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم - ١ ص ٩٨ ، أحكام أهل الذمة - ٩٠ وما بعدها .

من اليهود . فإن كانوا يعبدون الكواكب كما قال الصاحبان : فهم كعبدة
الاثاث فتؤخذ منهم إن كانوا من المعجم (١) .

٣ - وأما الموسعون : فهم الاوزاعي والثوري وفقهاء الشام والمالكية
على المشهور في مذهبهم (٢) قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر سواء
أكان من العرب أم من المعجم ، من أهل الكتاب أم من عبدة الاصنام .
أما ما قاله ابن رشد القاضي وابن الجهم (٣) بأن الجزية لا تؤخذ من كفار
قريش إجماعاً ، فإنه طريقة لها أخذها بما حكاه ابن القاسم عن

(١) والظاهر أن الصابئة في الأصل تعتبر فرقة مؤمنة قال تعالى : « والصابئين من آمن
منهم بآفة واليوم الآخر ٠٠ » (البقرة - ٦٢) ، ثم أصبحت فرقة وثنية يعبدون الكواكب
وليسوا من النصارى ، فقد ظهرت حركة دينية إصلاحية بنيت على أساس الديانة البرهمية نفسها
وعرفت بالبوذية ، وسماها العرب بالصابئة على يد أمير يسميه الشهرستاني « شاكين » (انظر
الملل والنحل - ٢ ص ٩٥ ، ١٤٦ ، تفسير الرازي - ١ ص ٢٢٣ ، اعتقادات فرق
المسلمين والمهركين - ص ٩٠ ، قارن أحكام أهل النمة - ص ٩٤ فإنه قال : إن الصابئين
فيهم المؤمن والكافر والفقير والسعيد . وهي أمة قديمة قبل اليهود والنصارى وهم أنواع : صابئة
حنفاء وصابئة مفركون) ، وشاكين أي السيد العزيز وهو « ساكيموني » أو أيضاً
« بودا » أي الحكيم عاش حوالي ٥٦٣ - ٤٨٣ ق م ، فعرف أتباعها في العرب بالبددة وهم
البوذيون (راجع التاريخ السياسي ، ماجد - ٢ ص ٢٣٠) .

(٢) انظر الخطاب والمواق - ٣ ص ٣٨٠ ، الحرشي ، الطبعة الأولى - ٣
ص ١٦٦ ، مختصر ابن الحاجب - ق ٤٦ ، اختلاف الفقهاء - ص ٢٠١ ، المعني شرح
البخاري - ٢٥ ص ٧٨ ، شرح مسيل - ١٢ ص ٣٩ .

(٣) هو محمد أبو بكر بن أحمد بن محمد بن الجهم بن حبيش ويعرف بابن الوراق المروزي ،
وهو مشهور ، له أسس بالجديث وألف كتاباً جلة على مذهب مالك ، كان صاحب حديث ومما
وفقه ، توفي سنة (٣٢٩ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ٢٤٣) .

مالك (١) . وقد تأثر بما نقله هذان عن المذهب المالكي بعض أكابر العلماء كابن جرير الطبري وابن قدامة والشعراني والخطيب الشربيني والشيخ محمد عبده والاستاذ المرحوم أحمد ابراهيم (٢) . وتحقيق المذهب هو كما قلنا ، وهناك رأي غريب لبعض المالكية ، وهو ما قاله ابن الماجشون : لازمة إلا للكتائيين (٣) .

هذا يجعل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية في تعيين المقود له عقد الصلح الدائم . فعلام استند أرباب كل مذهب ؟

الادلة :

استدل أصحاب المذهب الاول وهم المصبيقون بما يأتي :

١ - قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يملطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٤) . فإله سبحانه أباح أخذ الجزية من أهل الكتاب ، فليس لاحد أخذها من غيرهم كعبدة الاوثان لمعوم الامر بالقتال إلى أن يسلم المشركون كما في آية « قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) الآية ، وآية « قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (٦) ، وحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى

(١) انظر المقدمات المهديات : ١ ص ٢٨٥ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، منيع

الجليل : ١ ص ٧٥٧ .

(٢) انظر اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٠٣ ، المغني : ٨ ص ٥٠١ ، الميزان : ٢ ص

١٨٤ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٤ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٢٩٨ ، مجلة القانون والاقتصاد

السنة السادسة : هامش ص ٢٠٢ .

(٣) الفوائين الفقهية : ص ١٥٥ .

(٤) التوبة - ٢٩

(٥) التوبة - ٥

(٦) الأنفال - ٣٩

يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم ، وأموالهم إلا بحقها ، فلا يجوز إذن في حق غير أهل الكتاب أو شبههم إلا الإسلام أو القتل (١) .

٢ — وأما جواز أخذ الجزية من المجوس فلأن لهم شبهة كتاب أوجبت حقن دمائهم ، أو لأن لهم كتاباً فرفع (٢) ، كما قال علي رضي الله عنه — فيما رواه الشافعي وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد حسن — « أنا أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم يملونه وكتاب يدرسونه ، وإن ملكهم سكر فوق علي ابنته أو أخته ، فاطلع عليه بعض أهل مملكته ، فجاءوا يقيمون عليه الحد ، فامتنع ، فرفع الكتاب من بين أظهرهم ، وذهب العلم من صدورهم » (٣) .

وإذن فنص القرآن بناء على هذا الرأي يشمل « المجوس » باعتبار ما كان لهم من كتاب . أما إذا قلنا : ليس لهم كتاب ، فإنه صح في السنة — فيما روى أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي — أن عمر رضي الله عنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر . وفي رواية للشافعي أنه قال : أشهد ، لسمعت رسول الله ﷺ يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب . وهو دليل على أنهم ليسوا أهل كتاب (٤) . وروي أبو عبيد

(١) انظر الأم : ٤ ص ٩٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٠ .

(٢) انظر الحاوي : ١٩ ق ١٦٠ .

(٣) راجع القسطلاني : ٥ ص ٢٢٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، جمع الزوائد : ٦

ص ١٢ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٥٧ .

(٤) انظر العيني على البخاري : ١٥ ص ٧٩ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٢ ، شرح

الموطأ لسيوطي : ١ ص ٣٦٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، نيل الامطار : ٨ ص ٥٦ .

عن ابن شهاب الزهري قال : بلغني أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين ، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس ، وأن عثمان بن عفان أخذها من البربر (١) .

مناقشة :

استدلال هذا الفريق بمفهوم الصفة في آية الجزية غير سديد ؛ لأن المفهوم قد ألقي بسبب أخذ الجزية من المجوس ، والمجوس عباد النار ، ولا فرق بين عباد النار وعباد الأصنام ، بل أهل الأوثان أقرب حالاً من عباد النار ، وكان فيهم من التمسك بدين إبراهيم ما لم يكن في عباد النار ، بل عباد النار أعداء إبراهيم الخليل ، فإذا أخذت منهم الجزية فأخذها من عباد الأصنام القائلين : « ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » (٢) أولى . قال ابن تيمية : المجوس في التوحيد أعظم شركاً من مشركي العرب (٣) .

والواقع أن المجوس لم يكونوا أهل كتاب بدليل مفهوم الحديث السابق « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، ويؤيده آخر الحديث : « غير فأكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم » . قال البيهقي : هذا مرسل وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكد (٤) . وقال الزهري وعطاء وجمهور الفقهاء : المجوس ليسوا أهل كتاب (٥) ؛ وذلك لأنهم يصدقون بنبوة زرادشت ويكذبون

(١) القسطلاني : ٥ من ٢٢٢ ، شرح الموطأ لسيوطي : ١ من ٢٦٤ .

(٢) الزمر - ٣

(٣) رسالة القتال له : من ١٣١ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ من ١٩٢ .

(٥) المرجع السابق مع الجوهر النقي : ٩ من ١٩٠ ، الإنصاح : ٣٨٩ ، شرح النيل :

١٠ من ٤٠٦ ، البحر الزخار : ٥ من ٣٩٦ .

بنبوة موسى وسائر أنبياء بني إسرائيل ويصدون النار (١) . وأما ما روي عن علي أنه قال : « كان لهم كتاب فرغ ، فغير ثابت ولم يصح سنده وضعفه أحمد (٢) ، وعلى تقدير صحته - كما قال ابن تيمية فالعرب كانوا على دين إبراهيم ، فلما صاروا مشركين ما بقي ينفعهم أجدادهم ، وكذلك أهل الكتاب لو نبذوا التوراة والإنجيل لكانوا كغيرهم من المشركين (٣) .

ومفهوم الصفة في آية الجزية مهدر أيضاً بدليل جواز أخذ الجزية من المشركين مطلقاً كما أفاده حديث بريدة السابق ذكره في تخيير المشركين بين ثلاث خصال أو خلال : الإسلام أو الجزية أو القتال . وحمل كلمة « عدوك » في هذا الحديث على أهل الكتاب في غاية البعد (٤) .

وعلى التسليم بالقول بمفهوم الصفة (٥) فإن القائلين به ذكروا أن الاحتجاج به لنفي الحكم عما عدا المذكور في الكلام يكون فيما إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى (٦) ، وذكر أهل الكتاب في آية الجزية له فائدة وهي بيان الواقع وهو مقابلة هؤلاء مع أهل الأوثان فإن الرسول ﷺ بعد ما قضى على أهل الأوثان من العرب لم يبق أمامه

(١) راجع الفصل في الملل والنحل لابن حزم : ١ ص ١٠٢ .

(٢) زاد المقاد : ٢ ص ٨٠ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٢ .

(٣) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٠ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٥) المقصود بالصفة : لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا مجرد الثمت بدليل أنهم أدرجوا في الصفة العدد والظرف مثلاً . وتعلق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند إتيان الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم : « في سائمة الغنم الزكاة » . فيدل ذلك على عدم الوجوب في الغنم المملوكة . (راجع شرح الاسنوي مع تعليقات الشيخ بخيت : ٢ ص ٣٠٥ ، ٢٠٨) .

(٦) شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩٩ ، شرح البدخشي عليه : ١ ص ٣٩٥ .

إلا أهل الكتاب المجاورون لبلاد العرب ، فنزلت آية الجزية في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة لبيان حكمهم . قال الصنعاني : وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب ، ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لعدم أخذها (١) . وأما حديث « أمرت أن أقاتل الناس .. » فهو من العام الذي أريد به الخاص ، فالمراد بالناس إجماعاً : المشركون من غير أهل الكتاب ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين (٢) » . وأما أن غير أهل الكتاب باق حكمهم تحت عموم دلائل القتال فغير صحيح لتقييد هذه الدلائل بحالة الإباء من الجزية مادام المجوس أهل شرك ، فيحمل المطلق على المقيد .

أدلة الفريق الثاني :

واستدل أصحاب المذهب الثاني على تجويزهم أخذ الجزية من مشركي المعجم دون عبدة الأوثان من العرب ، وهو ما زادوا به على المذهب الأول ، استدلوهم بحديث بريدة السابق : « وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الاسلام .. فإن هم أبوا فسلهم الجزية .. » الحديث (٣) . فهذا الحديث يدل على جواز الجزية من كل كافر إلا أنه استثنى عبدة الأوثان من العرب لسببين .

أحدهما - ما يدينون به من عبادة الأوثان وما ينشأ عنها من الفساد .
والثاني : - كونهم من رهط النبي ﷺ الذي نشأ بين أظهرهم :

(١) سبل السلام : ٤٧ ص ٤٧ .

(٢) القسطلاني : ١١١ ص ٥٠ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ .

والقرآن نزل بلفظهم ، فالمعجزة في حقهم أظهر ، مما يستدعي عدم إقرارهم على الجزية ومطالبتهم بالإسلام أو الحرب ^(١) ، حتى تجعل جزيرة العرب خاصة بالمسلمين . يدل لذلك ما روى يونس بن يزيد الأيلي ^(٢) قال : سألت ابن شهاب ، هل قبل رسول الله ﷺ من أحد من أهل الأوثان من العرب الجزية ؟ فقال : مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب الجزية ؛ وذلك لأنهم منهم وإليهم ^(٣) . فدل ذلك على أنه لا يقبل من العرب الجزية .

قال أبو عبيد فعلى هذا تتابعت الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده في العرب من أهل الشرك أن من كان منهم ليس من أهل الكتاب ، فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل كما قال الحسن . وأما المعجم : فتقبل منهم الجزية وإن لم يكونوا أهل كتاب للسنة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الجوس ، وليسوا بأهل كتاب ، وقبيل بعده من الصابئين ، فأمر المسلمين على هذين الحكيمن من العرب والمعجم ، وبذلك جاء التأويل أيضاً مع السنة ^(٤) . وأصرح مما سبق ما قال الرسول ﷺ لعمه أبي طالب - فيما رواه أحمد والترمذي وقال حديث حسن - : « يا عم أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها المعجم الجزية ، قال : ما هي ؟ قال : شهادة أن لا إله إلا الله ، ^(٥) . فهذا يدل على عدم جواز أخذ الجزية من العرب وعلى مشروعية إقرار المعجم على الجزية .

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٧١ .

(٢) هو يونس بن يزيد بن أبي النجاد ، الحافظ ، الثبت ، أبو زيد الأيلي ، حدث عن الزهري وآخرين وهو ثقة ، مات سنة (١٥٢ هـ) وحديثه كثير جداً (انظر طبقات الحافظ للسيوطي) .

(٣) الأموال : ص ٢٦ .

(٤) الأموال : ص ٣٠ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ - ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٨ - ٥٦ .

مناقشة :

نحن نوافق الحنفية ومن معهم في أنه لم يلبث عن الرسول ﷺ أخذه الجزية من عبدة الأوثان من العرب ، فذلك صحيح لا مجال للمكابرة فيه إلا أن عدم أخذها منهم ليس لأنهم غير أهل لها ، وإنما لأن الجزية لم تكن شرعت بعد ، فإنها شرعت كما عرفنا بعد فتح مكة ، وحينئذ كان العرب قد اعتنقوا الإسلام ولم يبق منهم محارب حتى تؤخذ منه الجزية ، ومن ارتد بعد ذلك فليس له إلا الإسلام أو القتل لقوله تعالى : «تقاتلونهم أو يسلمون» (١) ، وهذا حكم أهل الردة (٢) . ثم إن حديث بريدة السابق يدل بعمومه على جواز أخذ الجزية من كل كافر لقوله عليه السلام : « وإذا لقيت عدوك ... » فأين الدليل على التخصيص بإخراج العرب من عموم اللفظ . فإن قيل : التخصيص بلفظ كفرهم . رد عليه بأن هذا لم يرتب الشرع عليه أي حكم ، فإن الكفر واحد ، ولا تفاوت في درجاته .

وهذا المذهب متناقض أيضاً فإن أصحابه أجازوا أخذ الجزية من عبدة الأوثان من المعجم بناء على جواز استرقاقهم (٣) . ويجوز استرقاق العرب عند جمهور الفقهاء ؛ لأن رسول الله ﷺ قد استرق بني المصطلق وهوازن وفزارة وغيرهم (٤) . وإذن فيجوز أخذ الجزية منهم وقد أخذ

(١) الفتح - ١٦ .

(٢) سبل السلام : ٤ من ٤٧ ، زاد المعاد : ٢ من ٨٠ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٢ من ٢٦٩ ، بحم الأنهر : ١ من ١٦ . الفتاوى الهندية :

٢ من ١٩٣ ، ٢٤٤ .

(٤) الأموال : ١١٧ . وأما مذهب الحنفية في عدم جواز استرقاق العرب فبني على

حديث ضعيف عند الطبراني من رواية الواقدي يوم حنين والواقدي ضعيف جداً ونس الحديث = آثار الحرب - ٤٦

الرسول الجزية من أكيدر دومة القسائي (١) كما روى أبو داود . وفي فتوحات الصحابة رضوان الله عليهم في الشام والعراق وبلاد فارس والروم لم نجد أثراً للنفقة بين العرب وغيرهم في حكم السبي والجزية (٢) . بل إنه بالفعل أخذت الجزية من أهل اليمن بدليل حديث معاذ « خذ من كل حالم ديناراً ، وأخذ عمر من بعده الجزية من بني تغلب وتذوخ وبهراء وهم أخلاط من العرب نصارى .

أدلة الفريق الثالث :

واستدل أرباب المذهب الثالث وهم الموسعون أولاً - بالحديث الصحيح في مسلم وغيره كما مر معنا ، وهو ما رواه سليمان بن بريدة عن أبيه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال ... : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الإسلام ... فإن هم أبوا فسلمهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستن بالله وقاتلهم ... » الحديث (٣) . فهذا دليل مالك والاشعري ومن وافقهما في جواز أخذ الجزية من كل كافر ، صريحاً كان أو أعجمياً ،

« لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لسكان اليوم ، إنما هو أسر وفداء » . قال الإمام أحمد : « لا أذهب إلى قول عمر : ليس على عربي ملك ، قد سبي النبي صلى الله عليه وسلم في غير حديث ، وأبو بكر وعلي حين سبيا بني فاجية » وم من قرئش .

(١) هو أكيدر بن عبد الملك صاحب دومة الجندل ، كتب إليه النبي صلى الله عليه وسلم وأرسل سرية إلى خالد بن الوليد . قيل : إنه أسلم والأكثر على أنه قتل كافراً .

(٢) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٣) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ وما بعدها .

كتائباً أو مجوسياً ، أو غير ذلك ، لقوله ﷺ : « عدوك » وهو عام .
ولذا قال الشوكاني : هذا الحديث حجة في أن قبول الجزية لا يختص بأهل
الكتاب (١) .

ثانياً : — انقصد الإجماع على جواز أخذ الجزية من المجوس ولم يثبت
لهم كتاب كما حققناه ، فيدل ذلك على جواز أخذ الجزية من كافة
الكفار بدون تفرقة بين عرب وغيرهم . ثم إن أخذ الجزية من غير
المسلمين مطلقاً يحقق المقصود الأصلي من مشروعية الجزية كما سبق لدينا
وهو التمهيد للخلافة غير المسلمين المسلمين ، فينتشر الإسلام بطريق إيجابي
سلمي ، ولهذا السبب ذاته نص الفقهاء جميعاً (٢) على أنه يجب على الامام
أو نائبه عقد الذمة إذا طلب قوم من أهل الحرب ذلك إذا لم يخف سوءاً
أو ضرراً بدلالة حديث بريدة السابق « .. فسلمهم الجزية فإن هم أجابوك
فاقبل منهم وكف عنهم ... » ، وبقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين
الحق » من الذين أوتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ،
ومن القواعد الأصولية المقررة أن ما كان ممنوعاً إذا جاز وجب (٣) .
فالآية والحديث يوجبان الكف عن بذل الجزية ، والامر للوجوب ،
فيجب قبول الصلح .

(١) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٠ ، المحيط ، ٢ ق ٢٧٤ ، الحاوي القدسي ٢
ق ١٢٠ ب ، الواقي ٣ ص ٣٨٢ ، الأم : ٤ ص ١٠٨ ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ ب ، أسنى
المطالب : ٩ ب من باب الجهاد ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٠٣ ، كشف الغمام : ٣ ص
٤٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي .

وقد تحقق ذلك المقصد من عقد الذمة حيث عرفنا أن الدعوة الإسلامية لم تطبق على قبولها الآفاق إلا بالحكمة والموعظة الحسنة وإقامة الحجج والبراهين على صحة مبادئها وعقائدها ، ولم يشهر السيف إلا في وجه الواقفين عناداً أمام نشرها بهذا الطريق السوي .

مناقشة :

نوقش حديث بريدة بأنه وارد قبل فتح مكة ، بدليل الأمر بالتحويل والهجرة من دارهم إلى دار المهاجرين . وآية الأمر بقتال المشركين العامة : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »^(١) نزلت بعد الهجرة ، فحديث بريدة منسوخ بالآية المذكورة ، أو متأول بأن المراد بكلمة « عدوك » من كان من أهل الكتاب . ويقال في قياس غير المجوس عليهم بجماع الكفر : إنه قياس باطل لأن ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس . وقد ثبت قبول الجزية من المجوس بالحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، على خلاف ما يقتضيه نص الآية القرآنية : « قاتلوا الذين لا يؤمنون ... من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد ... »^(٢) لأن المجوس ليس لهم كتاب كما يشير إليه منطوق الحديث المذكور ، بل إن القياس كان يقتضي أن لا تقبل الجزية من أهل الكتاب أنفسهم ، لأنهم غيروا وبدلوا في كتبهم ، فترك القياس بنص الآية السابقة^(٣) .

ونحن نرى أن هذه مناقشة لا تستند إلى أساس صحيح . فإن حديث بريدة كان بعد زول فرض الجزية^(٤) ، وفرس الجزية كما عرفنا كان بعد

(١) التوبة - .

(٢) التوبة - ٢٩ .

(٣) انظر النهاية على الهداية : ٤ ص ٣٧٢ .

(٤) انظر سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

فتح مكة ؛ إذ كيف يذكر فيه جواز أخذ الجزية مع أن مشروعية أخذها من غير المسلمين كان في السنة الثامنة أو التاسعة بعد الهجرة ، وآية الجزية وآية القتال موجودتان في سورة واحدة ، هي : سورة التوبة التي هي من آخر القرآن نزولاً ، وإذن فلا نسخ بين الحديث وآية القتال .

وإثبات جواز أخذ الجزية من غير المحوس لم يكن بطريق القياس وحده ، وإنما ثبت بالنص أيضاً وهو حديث بريدة السابق .

وأخيراً فانه حيث لم تصمد أدلة المضيقين والمتوسطين أمام النقاش وتمحيص الأدلة ، وسلت أدلة الموسعين وهم القائلون بقبول الجزية من كل كافر ، فانا لا نجد مناصاً من اختيار مذهبهم ، وبذلك تبين الخطأ الإسلامية واضحة في علاقتهم الجربية بغيرم مها كانت جنسيتهم أو ملتهم ، وهو أنه يجوز عقد الصلح الدائم مع غير المسلمين مطلقاً على أساس عقد الجزية ، أو على غير أساسها بحسب المصلحة والعرف . ولا يضيرنا أن عقد الذمة غير معروف بشكل بارز في الأوساط الدولية الحديثة^(١) . فان الاسلام عرف بصراحته ووضوحه وبعدائه وقناعة أبنائه . أما ما عليه الدول الحاضرة فانهم لا يكشفون عن نواياهم الواسعة إلا بعد أن يترعبوا على قلوب الشعوب المستضعفة ، ويتمكنوا من امتصاص الدماء ، وتزف ثروات البلاد ، وتقل خيراتها إلى بلادهم ، وكأن أصحاب الوطن عبيد في ظل القائمين على الحماية الاستعمارية ، والعبد وما ملكت يمينه لسيده^(٢) .

(١) ولكن من المؤلف في القانون الدولي انتهاء الحرب بمعاينة صلح تبرم بين الدولتين المتحاربتين ، ينص فيها على انتهاء الحرب بينها والمودة إلى العلاقات السلمية .

(٢) أما الذينسون في ظل الحكم الاسلامي فلهم كامل حريتهم في أموالهم وأنفسهم ومعاملاتهم ويمارسون حقوقهم السياسية والمدنية والفضائية كاملة وهم على قدم المساواة مع المسلمين في الحقوق والواجبات . قال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة - ٤٩) =

ومن الأمثلة على مساواة الذميين بالمسلمين ما قاله فقهاؤنا : إن أهل

(راجع تفسير الآلوسي: ٦ ص ١٥٢ ، تفسير الجصاص: ٢ ص ٤٣٤ ، أسباب النزول للواحدي: ص ١٤٧ ، لباب الباب: ص ٧٣ ، مختصر المزني: ٥ ص ٢٠٤ ، الوجيز: ٢ ص ٢٠١ ، المحرر: ٢ ص ١٨٧ ، تصحيح الفروع: ٣ ص ٦٥٣) . ويشتركون في وظائف الدولة العامة. (انظر سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة: ق ٤٠ . وانظر أهل الذمة في الاسلام، ترتون: ص ١٦ - ٢٧ ، ٣٨) . وكل ما يلتزمون به هو مشاركة مالية ضئيلة في تحمل أعباء الحكومة ومسئولياتها المتعددة نظير قمتهم بالخيرات العامة والمرافق الشاملة ، وقد خفف الاسلام عنهم عبء التجنيد ، وجعل بدله الجزية ، لئلا يكلفهم القتال على وطن غير وطنهم (انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للحجوي: ١ ص ٦٠) وليس عدم تجنيدهم امتنا لهم فان من عدل الاسلام أن لا يكلف انساناً بأسراً لا يعتقد أنه واجب عليه .

وبالنسبة لتولي الذميين الوظائف العامة كان السائد أنه لا يجوز تولي الذميين في الوظائف العامة استناداً إلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون » (آل عمران - ١١٨) واستناداً إلى أثر عن عمر في عدم اتخاذه كاتباً حافظاً من أهل الحيرة (راجع تفسير ابن كثير: ج ٢ ص ٢٢٦) . والواقع أن معنى الآية واضح فهي واردة فيمن أظهر المداوة للنبي صلى الله عليه وسلم وللدؤمين ممن كان لهم عهد فخانوا فيه كبنو النضير الذين حاولوا قتل النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء انتمائه لهم لمكان العهد والمخالفة . والآية تنطبق على المسلم وغيره فلا يجوز اتخاذه مسلم أو غيره بطانة إذا كان يضر المداة للبيعة الاسلامية ، وهذا أمر أساسي في سياسة الدول فانها لا يمكن أحداً من المحافظة على أسرارها إلا إذا كان محل ثقة وعدالة . وهذا أحد الأسباب التي منعت سيدنا عمر من اتخاذه كاتب من أهل الحيرة في الاثر السابق. ومن الأسباب أن يشعر الحاكم المسلمين الناشئين في الحكم أمام جاهلية العرب وبداهتهم الغالبة بما يؤهلهم لحمل أعباء هذا الحكم الذي صاروا إليه استكمالاً لسلطانهم ، وتقوية لشخصيتهم ، فضلاً عما يستهدفه من أثر ذلك لمصلحة أهل الذمة بالدخول في الاسلام ، وهذا السبب أشار إليه الأخ الفاضل الاستاذ محمد كمال الخطيب في تعليق له على رسالتنا في مجلة المحامين بدسفق عدد تشرين الأول ١٩٦٤ ، وبذلك يظهر انه لا يمتنع اتخاذه البطانة إلا من ظهرت عداوتهم وبغضاؤهم للمسلمين . وقد جعل عمر بن الخطاب رجال دواوينه من الروم ، وجرى الخليفةتان الآخران وملوك بني أمية من بعده على ذلك إلى أن تقل الدواوين عبد الملك ابن مروان من الرومية إلى العربية . وبهذه السيرة وذلك الارشاد عمل العباسيون وغيرهم من =

الحرب إذا أسروا أهل الذمة من دار الإسلام لا يملكونهم لأنهم أحرار^(١).
وتتلخص علاقة الحكام والامفراد المسلمين بالذميين في قوله تعالى :
« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن
تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »^(٢).

=ملوك المسلمين في نوط أعمال الدولة باليهود والنصارى والمساكين، ومن ذلك جمل الدولة العثمانية
أكثر سمراتها ووكلائها في بلاد الأجانب من النصارى .

(انظر تفسير المنار : ٤ ص ٨١ - ٨٤) .

هذه هي الديمقراطية الإسلامية فأين هي من النظم غير الإسلامية ، الحديثة منها أو القديمة ،
فثلا من المعروف أن مبادئ القانون الروماني سواء أكانت اجتماعية أو سياسية أو دينية كانت
تتنازع بتفريق حاد بين طبقات المجتمع فلا ينتظم في سلك الجيش أو المناصب إلا وطني روماني ولا
تتساوى بالوطنيين رعية البلاد التي تظللها الدولة بمجابتها أو تتمتع بكامل حقوقهم السياسية أو الاجتماعية .
وكذلك الحال عند اليونان أيضاً فإن الأشخاص الذين يقيمون على إقليم المدينة اليونانية بصفة دائمة ويسجلون
رغبتهم هذه في السجلات الرسمية للمدينة . . كانوا يتمتعون فقط بالحماية القانونية للمدينة دون التمتع
بالحقوق السياسية أو حتى تلك المقارات (انظر أصول القانون الدولي طبعة ١٩٥٣ للاستاذين
حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ١٢٣) . فهل يتفق هذا مع الإسلام الذي يقرر بأن
الذميين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ؟ . إذن ليست عهود الذمة ذات صلة بما يسمى اليوم
بالاستعمار لأن النظام الإسلامي يقوم على الحرية والانسانية ، أما الاستعمار فيقوم على سلب الحرية
واستباحة كل ما يملك المغلوب وما ينتج . (راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص
١٠٨) وعلى كل حال فإن اشتراك الذميين في الوظائف العامة ينبغي تقييده في ضوء السياسة الشرعية
وتقدير المصلحة بحسب ما يرى ولي الأمر دون أن يكون هناك إغفال لحظورة بعض هذه الوظائف
التي تمنح صاحبها حق التفرير وإصدار الأوامر والتسلط على المسلمين ، مما يوجب قصر حق
التوظيف فيها على الثقات من المسلمين لقوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ».

(١) راجع فتاوى الوولوالجى : ٢ ق ٣٧٦ ب .

(٢) المتبخنة - ٨ وبهذا كله يرد على المستشرق المستر « سكوت » الذي يزعم بأنه لم
يكن الذمي متمتعاً بالحرية التي يتمتع بها المسلم بخصوص مسكنه وملبسه وطرق معيشته (انظر
الإسلام ومستر سكوت : ص ٣٠) . فقد عرفنا أن الذمي يمارس كافة الحقوق على قدم المساواة
مع المسلم ، ولذا قال فقهاء الحنفية : أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين ما جاز للمسلم أن يفعله في
ملكه جاز لهم وما لم يجز للمسلم لم يجز لهم (انظر الفتاوى الخيرية : ١ ص ٩٢) وبذلك يخضع أهل الذمة
للقضاء العام ويطبق القانون الإسلامي على الذمي فيما عدا بعض الاستثناءات كالفوائد والأحوال
الشخصية (راجع المدخل للفقه الإسلامي : ص ٣٧٩) .

المبحث الثالث

آثار الصلح الدائم

إذا عقدت الذمة لأحد من غير المسلمين فالمقد لازم في حق المسلمين
لا يملكون نقضه بحال لأنه عقد مؤبد .

ويترب على عقده إنهاء الحرب^(١) وعودة العلاقات السلمية وأمن كل من
المسلمين وغيرهم على أنفسهم وأموالهم وبسلامهم وأعراضهم لثبوت المصمنة
بالمقد . ودليل ذلك قوله ﷺ كما في حديث سليمان بن بريدة : « فادعهم
إلى أداء الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم » ، وقوله تعالى :
« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر — إلى قوله — : حتى
يمطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »^(٢) قاله سبحانه طالب بالكف عن
قتال أهل الكتاب عند الإسلام أو بذل الجزية ، والإسلام معهم النفس
والمال وما ألحق به فكذا الجزية . قال الكاساني : « أنهى سبحانه إباحة

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٨ ، المرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الفروق
للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٢ ، ٢٤ .
(٢) التوبة — ٢٩

القتال إلى غاية (١) قبول الجزية ، وإذا انتهت الإباحة ثبتت العصمة
خرورة (٢) . فكل اعتداء على نفوسهم يوجب تحمل العقاب المقرر له
في الشريعة ، وتبعية عصمة المال عصمة النفس أي أنه يجب ضمان الممتلكات (٣) .

قال علي رضي الله عنه : وإنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا
ودماؤهم كدمائنا (٤) . وروى أبو داود والبيهقي عن الرسول ﷺ قال :
« ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير
طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة » (٥) . وحوادث الأذى التي أصابت
المسيحيين في بعض الأزمنة مرجعها إما الدوافع السياسية ، أو الجسد
الاجتماعي ، أو الخوف من النصارى أنفسهم لاستماتتهم بدول أجنبية ،

(١) الجزية المالية في حد ذاتها ليست هي غاية القتال وإنما المراد من هذه العبارة هو
الوصول إلى قبول المعاهدة . ودليل ذلك أننا عرفنا أن الجزية تطلق بمعنى المقد . وقد اتفقتنا
في الباب التمهيدي إلى أن الجزية ليست من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته ، وإنما كان ذلك
مراعى فيه حالة المعاهدات السابقة عند الأمم ، وقد رجحنا أنه يجوز لولي الأمر أن يقدم معاهدة على
غير أساس الجزية كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية ومعاهدة الجودم الأوس
والخزرج في المدينة ، وقد استمرت هذه الحال بعد نزول تشريع الجزية .

(٢) يوضح هذا من طريق علم الأصول : أنه إذا امتد الشيء إلى غاية فوراها تهيضه
بلا سرية ، إما من طريق المفهوم كما يقول الشافعية أو من طريق الإشارة كما يقول الحنفية (راجع
مسلم الثبوت : ١ ص ٤٣٢) .

(٣) راجع البدائع : ٧ ص ١١١ ، لباب السباب : ٧٣ ، الفواين الفقهية : ص
١٥٥ ، مفتي المحتاج : ٢ ص ٢٥٣ ، الأحكام السلطانية للناوردي : ص ٤٨ الفني : ٨ ص
٥٠٤ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٦ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٨١ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣١ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٥ ، منتخب كثر العمال
من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

وليس مصدر الاذى على الإطلاق هو الماطفة الدينية^(١) .
ومن آثار عقد الذمة : نشوء التزامات متقابلة على طرفي العقد .
ومضمون التزامات الذميين يتلخص في لزوم ترك ما فيه ضرر على المسلمين
في مال أو نفس وهي ثمانية أشياء : الاجتماع على قتال المسلمين ، وأن
لا يزني أحدهم بمسلة ولا يصيبها باسم فكاح ، ولا يفتن مسلماً عن دينه ، ولا
يقطع عليه الطريق ، ولا يؤوي للمشركين عينا ، أي جاسوساً ، ولا
يساون على المسلمين بدلالة (أي لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين مثلاً) ،
ولا يقتل مسلماً ولا مسلة . وكذلك يلزم ترك ما فيه غضاضة ونقص
على الإسلام وهي ثلاثة أشياء : ذكر الله تعالى وكتابه ، ودينه ،
ورسوله بما لا ينبغي .

فهذه الأشياء يلتزم الذي بتركها^(٢) .

وكنموذج لمعرفة حقوق الذميين الناتجة من عقد الذمة نذكر جانباً
مما جاء في كتاب النبي ﷺ لأهل نجران : « ... ولنجران وحاشيتها
جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم
وملتهم وقائهم وشاهدم وعشيرتهم ويصمهم وكل ما تحت أيديهم من قليل
أو كثير ، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ، ولا
كاهن من كهنته ، وليس عليه دنية ، ولا دم جاهلية ، ولا يخسرون
ولا يسرون ، ولا يطلأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف
غير ظالمين ولا مظلومين^(٣) ... » . ومثل ذلك صلح خالد لأهل الحيرة^(٤) .

(١) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٢١٢ .

(٢) الأم : ٤ ص ١١٨ ، ١٢٦ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٤٠

لأنه يلى : ص ١٤٢ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الحراج : ص ٧٢ .

(٤) الحراج : ص ١٤٣ .

وقد أقره عمر بن الخطاب، رضي الله عنه واعتبره الفقهاء نافذاً على ما أنفذه عمر إلى يوم القيامة^(١).

وفي كل من هذين المهدين يتبين مدى التسامح مع الذميين من قبل المسلمين، فقد قررت لهم حقوقهم في الحماية النامة والحياة والحرية الدينية وغيرها^(٢)، ومنحوا حق ممارسة شعائرهم الدينية وحرية العقيدة والمساواة أمام القانون، وأنهم يتمتعون بمجنسية سائر المواطنين المسلمين، ولا حرج على استئجارهم اللغات الخاصة بهم، وأن لهم الحق في عدم الاندماج مع المسلمين.

وبما يدل أيضاً على كفالة المسلمين لغيرهم حرية إقامة شعائرهم ماروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه رأى هيكلأ (معبداً) لليهود، وقد غمره التراب ولم يبق ظاهراً منه إلا أعلاه، فقام وأزاح هو ومن معه التراب عن الهيكل، حتى بدا واضحاً كيفاً يتعبد عنده اليهود ويقيمون شعائر دينهم. كما روي عنه أيضاً أنه حينما ذهب إلى مدينة القدس لم يشأ أن يصلي في كنيسة خشية أن يحولها المسلمون بعد ذلك إلى مسجد ويمنعون المسيحيين عنها^(٣).

والالتزامات المسلمين نحو الذميين تتلخص في وجوب حمايتهم والمحافظة عليهم إزاء أي اعتداء من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة^(٤). فيجب

(١) الخراج : ص ١٤٧ .

(٢) انظر مجيد خدوري، المرجع السابق : ص ١٦٥ فإنه يقول : على السلطات الاسلامية أن تضمن للذميين حماية حياتهم وأموالهم وكنائسهم وصلواتهم . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٧٢ .

(٣) النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ، الطبعة الأولى : ص ١٠٢ .

(٤) استثنى الشافعية من وجوب الحماية حالين : (١) أن يكون أهل الذمة وحدهم يلاذ منفصلة من حدود البلاد الاسلامية ، فلا تحب حمايتهم إلا إذا تم عليها صراحة في عقد الصلح (٢) أن يشترط في العقد عدم حماية الذميين .

حينئذ الدفاع عن أنفسهم وأموالهم ، وهذا حكم مجمع عليه ^(١) . عن جويرية بن قدامة ^(٢) قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قلنا : أوصنا يا أمير المؤمنين . قال : أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم ^(٣) ، وفي رواية البخاري : كان فيما تكلم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند وفاته : « أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ^(٤) ولا يكفوا فوق طاقتهم ^(٥) » . وروى عبد الله بن عمرو رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال : من قتل معاهداً (أي ذمياً) بغير حق لم يرح رائحة الجنة ؛ وإن ربحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً ^(٦) .

ويجب علينا أيضاً ألا تعرض لكنائسهم وخمورهم وخنازيرهم ما لم يظهروها ^(٧) . وكتلخيص لأثار عقد الذمة نذكر ما قاله ابن عابدين : « فإن قبلوا دفع الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا من الإلتصاف - المعاملة بالعدل والقسط ، والالتصاف - الأخذ بالعدل . والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا

(١) راجع اختلاف الفقهاء : ص ٧٤١ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ٦٤ ، الأنشباة والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٨٠ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، مقني المحتاج : ٤ ص ٢٥٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٥ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٢ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٠ .

(٢) هو جويرية بن قدامة التميمي ، روى عن عمر بن الخطاب ، ذكره ابن حبان في الثقات .

(٣) السطواني : ٥ ص ٢٢٥ .

(٤) أي من بين أيديهم . وقد استعملت وراء هنا بمعنى أمام .

(٥) السطواني : ٥ ص ١٦٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٦ .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٨٦ ، السطواني : ٥ ص ٢٢٦ .

(٧) راجع تحفة المحتاج : ٨ ص ٨٦ .

ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض (١) ، وقال الماوردي : « ويلزم لهم
ببذل الجزية حقان : أحدهما الكف عنهم ، والثاني - الحماية لهم ، ليكونوا
بالكف آمنين وبالحماية محروسين . روى نافع (٢) عن ابن عمر قال :
كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال : احفظوني في ذمتي (٣) .

وقد استمد الفقهاء هذه الأحكام من سنة الرسول العملية كما جاء في
كتاب الذمة من الرسول ﷺ لتقيف : وإن طمن طاعن على تقيف ، أو
ظلمهم ظالم ، فانه لا يطاع فيهم في مال ولا نفس ، وإن الرسول ينصرهم
على من ظلمهم ، والمؤمنون ومن كرهوا أن يلج عليهم من الناس فإنه
لا يلج عليهم ، وإن السوق والبيع بأفنية البيوت ، وإنه لا يؤمر عليهم
إلا بمضهم على بعض ، على بني مالك أميرهم ، وعلى الأحلاف أميرهم.. (٤) .

هذه الوثائق السياسية والأحكام الفقهية تدل على أن غير المسلمين
الذين يتمتعون بحقوق باقي المواطنين المسلمين ، وأنهم في ضمانات كافية
لممارسة حرياتهم وتطبيق شريعتهم ، مع إعفائهم من القيام بواجب الخدمة
العسكرية والمشاركة في الذود عن حياض الوطن ، إلا إذا رضوا بذلك
باختيارهم ، وأساس هذا الاعفاء من واجب الجهاد مأخوذ من اتفاق الرسول
ﷺ مع اليهود في المدينة الذي ذكرنا بعض فقراته في مبحث الماهدات .

(١) رد المختار على الدر المختار : ٣ - ٣٠٧ .

(٢) هو نافع المدني ، أبو عبد الله : من أئمة التابعين بالمدينة ، كان علامة في فقه الدين ،
كثير الرواية للحديث ، ثقة ، وهو ديلمى الأصل أضاهه عبد الله بن عمر صفيراً في بعض
مغازيه ، توفي سنة ١١٧ هـ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٨ .

(٤) الأموال : ص ١٩١ .

واشتراك الذميين باختيارهم في الجهاد : لا يترض عليه بما روى أحمد
والبخاري ومسلم وابن ماجه من قوله ﷺ : « إنا لا نستعين بمشرك »^(١) ،
الذي يفهم منه عدم جواز انخراط الذميين في صفوف الجيش ؛ وذلك لأنه
حديث خاص بوقت الرسول عليه السلام حيث لم تكن الفقة متوفرة بغير
المسلم ، وكان المسلمون في ضعف ، وحجة النسخ أن الرسول ﷺ استعان
بصفوان بن أمية قبل إسلامه في حنين^(٢) . وقال عليه السلام : « إن
الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر »^(٣) . ومن هنا صرح جمهور الفقهاء
بأنه لا بأس بالاستعانة بأهل الشرك ، ووفقوا بين الحديثين بأن المدار على
الحاجة^(٤) . والقائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وهم الشافعية
والمالكية أوجبوا على الذي مجاهدة أهل الحرب بالنسبة لعقاب الآخرة^(٥) .
وعلى كل حال : فإن إشراك الذميين في صفوف الجيش عائد تقديره لولاة
الأمر يفعلون ما يرونه محققاً للمصلحة العامة والسياسة الحكيمة .

وفي سجل التاريخ نرى أنه قد اشترك غير المسلمين في الحروب العربية ،
وكانوا مضرب الأمثال كما حصل من بني طي في واقعة الجسر بقيادة المثنى ،

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٩٩ ، القسطلاني : ٥ ص ١٧٠ ، سنن ابن
ماجه : ٢ ص ١٠٠ .

(٢) راجع مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٢٩ .

(٣) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٧ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٣ ص ١٨٦ ، الأوسط : ١٠ ص ٢٣ ، ١٣٨ ، المواقيت :
٣ ص ٣٥٣ ، حاشية المدودي : ٢ ص ٣ ، الأم : ٤ ص ١١٧ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٣ ب
الحاوي : ١٩ ق ٣٧ ب ، الفرغ الكبير : ١٠ ص ٤٢٧ وما بعدها ، البحر الزخار :
٥ ص ٣٨٣ .

(٥) راجع شرح تنقيح الفصول : ٧٣ ص وما بعدها ، مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ،
إيضال السالك في أصول الإمام مالك : ص ٢٤ .

وفي واقعة البويب اشترك في القتال أحد نصارى بني تغلب الذي قضى على زعيم الفرس ، وفي الحروب الصليبية قاتل بعض الصليبيين مع صلاح الدين الأيوبي لإعجابهم به (١) .

هذا الحق الاختياري في القيام بالجهاد بالنسبة للذمين لا نجد مثيلاً له في العصر الحاضر ، وإنما على العكس نجد الدول المتقدمة في عصر النور تضع في طلائع الجيش سكان المستعمرات والحميات ، وأما الجنود والمواطنون التابعون بحسب الأصل للدولة الحامية فيكونون في مؤخرة الجيوش .

فأين هذا من عدالة الإسلام ورحمته بالناس كافة وإنعامه على من يستظل بحكم المسلمين بنعمة الحرية والحياة الكريمة .

هذا ما عرضت لبحثه في انتهاء الحرب بالصلح المؤقت (الهدنة) ، والصلح الدائم (عقد الذمة) تاركاً التفصيلات التي هي من صميم القوانين الداخلية ، لا سيما في عقد الذمة حيث لم أتعرض لمسائل كثيرة كشروط العقد ومركز الذمي في الاسلام ، لأن ذلك من اختصاص النظام الداخلي مما يتسع لرسالة علمية واسعة .

(١) راجع الرسالة الخالدة : ص ٢١١ .

الفصل الثالث

انتهاء الحرب بالفتح وآثاره

تجديد في تسويغ نظرية الفتح الاسلامي : - إن من الامور المعروفة في السياسة عند جميع الناس أنه لا بد لنشر مذهب أو لحاية مبدأ من قوة وراء الدعاة وسلطان يدعم المتضمنين للمبدأ ، والاسلام ككل سلطان قائم على أساس مذهبي لم يدخر وسعاً في سبيل دعوته وتأييد انتشارها في العالم (١) ، فلم يشذ الإسلام عن هذه القاعدة العامة في كل سلطان يعضد مذهباً دينياً أو دنيوياً ، والتاريخ بين أيدينا شاهد على ذلك (٢) .

(١) راجع الفرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازمي : ص ١٨٠ .

(٢) رسم لنا الماوردي أصول السياسة الاسلامية في داخل البلاد وخارجها فقال : « اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصبح أحوالها منتظمة وأمورها منسجمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت : « وهي دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل نسيح » . ثم قال بعض العلماء : السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح ، وهي نومان : سياسة ظالمة فالفرصة تحرمها ، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية ، فالفرصة توجب المعبر اليها والاعتدال عليها في إظهار الحق (راجع منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين : ص ٢٢٦ - ٢٢٧) فالسلطان =

وميزة الفتح الإسلامي تظهر في استقراره وعدم تألب الشعوب المغلوبة في وجه الفاتحين ، بسبب ما رأوه من تسامح المسلمين وكرم أخلاقهم وصدق وعودهم وعدالتهم وسمو عقيدتهم ، فكان الفتح خالداً تفتتح له القلوب والعقول فتستضيء بنور المعرفة واليقين ، فلا تلبث البلاد المفتوحة أن

= أمر ضروري لحياة الدين ، والسياسة العادلة أمر لازم في الشريعة . وهذان حرص عليهما المسلمون في فتوحاتهم ، لذلك حينما ظهرت انتفاضة فكرية كبرى وثورة عارمة مقدسة إلهية تندفقد في قلب جزيرة العرب بالحير والسمو والمدنية ، وحينما دعم الدعوة الإسلامية سلطان قوي ووحدة سياسية منظمة وبرزت نواة الدولة الإسلامية الحصينة ، حينما بدا ذلك أحس العرب بمخطر الاسلام ، ثم انتقلت آثار الخطر إلى الدول المجاورة للجزيرة من عرب وغير عرب . وعندما دقت أجراس الخطر مسامع هؤلاء برز الحقد اليهودي والمسيحي والوثني ، فتضافرت جميع قوى الطغيان والشر للقضاء على ما أحسوا به من شوكة الاسلام قبل استفحال أمره . فاضطرب المسلمون من العرب باعتبارهم نواة الاسلام أن يقفوا في وجه المعتدين والطامعين مندفعين عما أدركوه من أن الغلبة والسلطان شرط لإقامة الدين ، فشكل جيئتهم باكليل الفار وتوجت حروبهم بانتصار ليس له في التاريخ مثيل أو نظير ، وذلك بسبب ارتفاع معنويات العرب بالدين الجديد ، وقوة الدعوة نفسها ورصانة مبادئها (انظر التاريخ السياسي للدكتور عبد المنعم ماجد - ١ ص ١٦٦ ، المدخل للفقه الاسلامي - ص ٧٩) وبها خالط بشاشة قلوبهم من إيمان صادق وعقيدة قوية وفكرة نيرة . ولكن هذه العقيدة مع قيود التقوى كانت درعاً حصيناً للحفاظ على المدنية والحضارة . وإذن فتلك القوة الكبرى الجديدة - رغم قلة أفرادها - لا غالب لها ما أراد صاحبها وجه الحق وحده (انظر حياة محمد ، هيكل : ص ٢٩٧) فسار المسلمون من نصر إلى نصر ، ومن فتح إلى فتح وهم يشعرون بحاجة العالم أجمع إلى اصلاح ما فسد من الانظمة وما تلوثت به العقائد والأخلاق ، فكان قبول الاسلام متجاوباً مع ما تتمطش اليه النفوس ، وما تنتظره من منقذ يرفع عنها حجب الظلام وغياب الضلالات . يدل لهذا ما قاله « هيرتل » عظيم الروم لدحية السكبي الذي حل اليه كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم يدعوه إلى الاسلام قال : « وسألتك هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطه له فزمت أن لا ، وكذلك الإيوان إذا خالط بشاشة القلوب . وسألتك هل يزيدون أو ينقصون ، فزمت أنهم يزيدون ، وكذلك الإيوان حق يتم » (راجع شرح مسلم - ١٢ ص ١٠٦ ، الفسطلاني : ص ١٠٩) .

آثار الحرب - ٤٧

تندمج بالمسلمين وتصبح غيرة على الاسلام كالمسلمين الفاتحين ، بينما نرى البلاد التي فتحها غيرهم ، لا سيما اليوم تبقى خاضعة لهم ما بقي السيف مصلتا فوق رؤوس أهلها ، حتى إذا آانسوا منهم غرة أو ضعفاً ثاروا في وجهم وطردهم (١) .

وتشريع الحرب وبالتالي الفتح والغلبة هو آخر الطرق المشروعة مع العدو في الإسلام ، حيث إن الاعداء إذا دعوا إلى الإسلام أو إلى المعاهدة فأبوا ، كان معنى ذلك تبنيهم الغدر وانطوائهم على الحقد والخيانة ومبادرتهم بالعدوان قريباً ، فتكون حينئذ الحرب لتوقي ذلك الغدر . روى البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لا تقاتلوا لقاء العدو واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف » (٢) .

فروح التشريع الإسلامي تتفق مع ما يقرره القانون الدولي وتسير عليه الدول ، وهو أنه لا يلجأ إلى الحرب لفض المنازعات الدولية (٣) ، ولا يعترف بالفتح (٤) كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدولية (٥) . ولكن الدول لا تطبق ذلك من ناحية السلوك الواقعي ، ولذلك فإن الضم الذي

(١) راجع سيرة عمر بن الخطاب للاستاذين علي الطنطاوي وأخيه ناجي - ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٤٦ .

(٣) مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ - ص ٥٧٢ وما بعدها .

(٤) الفتح : هو احتلال إقليم الدولة - كله أو بعضه - بواسطة القوات العسكرية لدولة أخرى في أثناء الحرب القائمة بينهما وضم الدولة المنتصرة للأقاليم المحتلة بعد انتهاء الحرب ، أو بعد انتهاء العمليات العسكرية . (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧١٩ ، مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٤١) .

(٥) حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ ، المرجع السابق : ص ٣٣٣ ، أصول القانون الدولي للاستاذين حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ٤٦٦ .

يُحصل نتيجة لفناء (١) إحدى الدول المتحاربة وزوال شخصيتها الدولية
عمل يقرره القانون الدولي العام (٢) كما حصل بالنسبة لألمانيا من فناء
بعد الحرب العالمية الثانية حيث زالت عناصر الدولة ثم أعيد تكوينها بعد
ذلك . وعلى كل حال فلا ضير على الإسلام في اعترافه بمشروعية الفتح ،
فقد كان ذلك هو السائد عند الأمم الماضية ، ولم يعتبر الفتح غير مشروع
بين الدول إلا في السنين الأخيرة من عصرنا الحديث وذلك بعد تقرير
تحریم الحرب غير الدفاعية .

أما الفتح في الإسلام فقد أجاز كما علمنا في الباب التمهيدي بشرط
أن تكون الدولة المفتوحة قد اعتدت على الإسلام ، أو ثبت لدى المسلمين
أنها تأخذ الأهبة للاعتداء ، وذلك بالأ تكون بينهم معاهدة تمنع الاعتداء .
والفتح بضم الدولة المفتوحة إلى دار الإسلام ، على أن يكون الخاضعون
لهذه الدولة لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين (٣) .

يظهر من هذا أن مشروعية الحرب في الإسلام لم تكن كما سبق أن
عرفنا إلا دفاعاً عن العقيدة ، أو تمكيناً من تقرير حرية انتشار الإسلام ،
وليس لإكراه الناس على الإسلام .

(١) الفناء : هو أن تنتهي الحرب نتيجة لواقعة مادية هي انزواء إحدى الدول المتحاربة
هزيمة تامة ، وخضوعها لدولة العدو التي تقرر ضم إقليمها إليها . فالفناء يترتب عليه انتهاء الحرب
القائمة وضم إقليم الدولة التي انضمت إلى إقليم الدولة المنتصرة (راجع قانون الحرب للدكتور
جنيته : ص ٤٣٦ ، حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ وما بعدها ، أو بنهايم - لوترباخ :
ص ٢ ، ٤٧٠ ، بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٢) .

(٢) حافظ غانم ، طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٤ ، أبو حيف ، الطبعة الرابعة : ص ٧٨١ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٠١ - ٧٠٢ .

ولذلك فإننا لا نؤيد ما يدعيه بعض المستشرقين مثل إرفنج من أن
المرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالجناس الديني ، وأن الحروب الإسلامية
كانت حروباً دينية (١) . أي أنه ليس تناحر الأديان وتصارع العقائد
والعداء الديني هو الذي حمل المسلمين على الفتح . فإن كانت قوة العقيدة
هي التي تدفع المسلم إلى التفاني في الجهاد ، فهذا من أجل الطمع في الثواب
الآخروي فقط . وقد سبق أن ذكرنا قول « أرنولد » المؤرخ الكبير
في هذه المناسبة حيث قال : « ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي
وضعت أساس الامبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل
لنشر الإسلام » (٢) .

وإذا لم تكن الفتوحات الإسلامية حروباً دينية هدفها القضاء على الأديان
المتخلفة كما كان هدف الحروب الصليبية مثلاً ، فهي كانت من أجل المطالبة
بتحقيق حرية امتداد الإسلام ولإعلام الناس برسالة السماء الأخيرة بما فيها
من هدى وإصلاح وتقويم لاعوجاج الأوضاع الفاسدة . وحينما بلغ الإسلام
هذه الناية توقف الفتح فلم يتجاوز الرقعة المعروفة التي وصلت إليها الفتوحات
الإسلامية على جوانب السند شرقاً وحدود فرنسا غرباً .

ثم إن الفتح الإسلامي لم تكن غايته ضم البلدان إلى الوطن الإسلامي
لامتصاص دماء أهلها وسلب أموالهم وتدمير ممتلكاتهم واستغلال مواردهم
الطبيعية وخيراتهم (٣) . ولكن غايته التمكين لقبول الدعوة الجديدة
بإزالة العروش الظالمة التي وقفت في وجه المسلمين ضاربة بمصالح رعاياها

(١) انظر التاريخ السياسي ، ماجد : ١ ص ١٦٣ ، حياة محمد ، إرفنج : ص ١٨١ ،
٢١٠ ، دائرة المعارف العربية فيستاق : ٦ ص ٧٨٠ وما بعدها .

(٢) الدعوة إلى الإسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٣) انظر الدخول لفتحه الإسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٧٩ .

مرض الحائط ، كما كان الامر في بلاد الفرس والروم ، أو الاستجابة لدعوة الشعوب المستضعفة للتخلص من حكم الدخلاء الفاشين كما كان الامر في مصر وشمال افريقيا .

وإذن فلم يكن قصد العرب حب الدنيا واستعباد الشعوب وإقامة حكومة عالمية علواً في الأرض واستكباراً ؛ لأن إرادة العلو على الخلق ظلم ، فإن الناس من جنس واحد يعضون كل ذلك ويمادونه^(١) . ولذا قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والماقية المتقين »^(٢) . وقال سبحانه عذراً للدومنين غاية الفتح : « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور »^(٣) .

وعلى الجملة فلم تكن الفتوحات الإسلامية حروب استثمار وجباية ، وإنما كانت حروب تحرير وهداية .

وتبدو حقيقة مقصد المسلمين من فتوحاتهم مما نقله المؤرخون على ألسن قوادهم ، مثل قول عبادة بن الصامت للعقوص : « إنما رغبتنا وهمتنا في الله واتباع رضوانه ، وليس غزونا لمدونا ممن حارب الله لرغبة في دنيا ولا طلب للاستكثار منها ... لأن غاية أحدنا في الدنيا أكلة يسد بها جوعته ليله ونهاره ، وشملة يلبسها ... لأن نعيم الدنيا ليس بنعيم ورخاؤها ليس برخاء ، إنما النعيم والرخاء في الآخرة »^(٤) .

(١) إكليل الكرامة في مقاصد الامامة ، صديق حسن خان : ص ٥ .

(٢) القصص - ٨٣ .

(٣) الحج - ٤١ .

(٤) فتوح مصر لابن عبد الحكيم : ص ٦١ .

وهذا يظهر أن الاسلام لا يرضى بالاستعمار مهما كان الثمن ولا يبيح لاتباعه الاستعمار أيضاً ، ولا يصح لأحد أن يشبه الفتوحات الاسلامية بالاستعمار كما يزعم بعض كتاب الغرب ، إذ أن هناك فرقاً كبيراً واضحاً بين مهمة الفتح الاسلامي والاستعمار الحديث .

فالاستعمار عقبة كأداء في سبيل تقدم الشعوب ، وتقارب المواطنين ، وتعاونهم الاقتصادي والثقافي ، وتتمهم بوسائل الرفاهية المادية الحديثة ، واستقرار علاقات الشعوب على قدم المساواة .

والاستعمار نوع من الاعتداء البدائي تنبذه الانسانية المهذبة ، وهو يتنافى مع مبادئ الحرية والعدالة والقانون ، لأنه يقوم على مبدأ التسلط السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي .

أما الاسلام فقد سبق إلى إعلان حقوق الانسان وطبقها فعلاً في ميادين القضاء والفصل بين الناس ، وقرر مبدأ الكرامة الانسانية ، وحى المثل العليا ، وأنصف الظالمين ، ونافح عن الفضيلة ، وعامل الشعوب المفتوحة بلامد بأجلى معاني الرفق واللين والرحمة والانسانية ، ولم يرهقهم بالأعباء المالية ، وهياً الأفكار وشحذ العزائم للسير في أشواط المدنية والحضارة ، وفتح القلوب للاستمتاع بنور الهداية الإلهية ، وتصحيح العقائد الفاسدة ، دون إعنات ولا إكراه ، ولا تسلط ولا إذلال ، ولا ضغط سياسي أو اقتصادي ، وإنما شماره بإحقاق الحق ، وإنصاف المظلوم ، ومنع الاستعباد وإقامة الدين الخالص لله ، والتاريخ أصدق شاهد على ما نقول .

وهنا نتكلم عن الفتح من ناحيتين :

أولاً - مشروعية الفتح .

ثانياً - آثار الفتح .

أولاً - مشروعية الفتح :

الفتح والغلبة من طرق إنهاء الحرب في الاسلام ، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بانتهاء الحرب بفتح البلاد عنوة وقهراً باستيلائهم عليها ، ويقصدون بالاستيلاء هنا : استقرار الفتح واستكماله ، فما دامت المعركة ناشبة والقتال دائراً فإن الفتح لا يتحقق ، ولذا ذكر ابن قدامة الفتح في مقابلة الاسلام ، أو الصلح على مال جملة أو خراجاً مستمراً ، وفسر الكاين بن المهام العنوة بالذل والخضوع ، وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم^(١) . وهذا المعنى وهو تمام الفتح يشترط أيضاً في القانون الدولي ، فإن مجرد احتلال إقليم الدولة في أثناء العمليات العسكرية لا يحدث تلقائياً ثمة أثراً في انتقال الاقليم المحتل من سلطة الدولة الأصلية إلى سلطة الدولة المحتلة ، وهو لا ينتقل من سيادة دولة الأصل إلا بعد الانتهاء من العمليات الحربية ، وصدر إجراء الضم إلى سلطة الدولة المنتصرة^(٢) .

وبلاحظ أن الفتح الذي يعنيه فقهاؤنا هو فتح المسلمين لبلاد عدوم فلم يتعرضوا للحالة العكسية : وهو فتح العدو لبلاد المسلمين ، إذا قدر ذلك . وكل ما ذكره كلامية والزيدية والشافعية هو أن بلاد الاسلام لا تملك بالقهر والاستيلاء^(٣) . وإذا تم ذلك كما هو الامر في فلسطين فيجب على

(١) انظر فتح القدير : ٤ من ٣٠٣ ، حاشية الشافعي على الزيلعي : ٣ من ٢٤٨ ، المغني : ٨ من ٤٨٩ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ٤٧ ، ١٣٢ ، لأبي يعلى : ٣١ ، ١٣٠ .

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٢٠ .

(٣) مفتاح الكرامة : ٧ من ٧ - ٨ ، البحر الزخار : ٣ من ٣٠١ ، نهاية المحتاج : ٧ من ٢١٨ .

المسلمين قاطبة أن يتحدوا لصد العدوان وتطهير البلاد . أما بالنسبة للمسلمين الذين يظنون تحت حكم العدو فهل يجب عليهم أن يهاجروا ؟

يرى المالكية والزيدية والطاهرية أن الهجرة تجب في هذه الحالة إلا عند العجز عنها . أو لمصلحة أو عذر . والوطن والمال كل ذلك ملغى في نظر الشرع ، وقد طبق ذلك على حالة الأندلس (١) . ودليلهم قوله ﷺ - فيما رواه أبو داود والترمذي - : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا يترأى ناراهما » (٢) .

ويرى جمهور الفقهاء - منهم الإمامية والإباضية : أن الهجرة لا تجب إذا تمكن المسلم من إقامة شعائر دينه (٣) . ودليلهم ما روى الجماعة إلا ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا (٤) . وروى البيهقي عن الزهري عن صالح بن بشير بن فديك (٥) . قال : جاء فديك إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ، إنهم يزعمون أن من لم يهاجر هلك فقال رسول الله ﷺ : يا فديك أقم الصلاة وآت الزكاة واهجر سوء ، واسكن من أرض قومك حيث شئت . قال : وأظن أنه

(١) فتح العلي المالك للشيخ عlish : ١ ص ٣١٧ - ٣٢٧ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٩ -

(٢) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٧ .

(٣) راجع الأم : ٤ ص ٨٤ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٦٨ ، تصحيح الفروع :

٣ ص ٥٨٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٣ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ ، الروضة البهية : ص ٢١٧ .

(٤) فتح الباري : ٦ ص ١٤٣ ، ٢١٨ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٨٠ .

(٥) بشير بن فديك له رقبة ولأبيه صحبة وهذا الحديث رواه صالح ابنه عنه وهو رواه عن أبيه بشير الكعبي . وقد وزدنا من طريق الأوزاعي عن الزهري ، ورواه الأوزاعي من طريق آخر . (راجع أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير الجزري : ١ ص ١٩٨) .

قال : تكن مهاجراً^(١) . قال الرازي : الأصح أن الهجرة انقطعت بفتح مكة ، لأن عنده صارت مكة بلد الاسلام^(٢) . وأما حديث جنادة بن أبي أمية^(٣) : « لا تنقطع الهجرة ما دام الجهاد » . فهو غير مخالف لسابقه ، لأنه قد يحتمل أن يكون أراد بذلك الكفار من أهل مكة الذين كانوا يقاتلون حتى فتحت عليهم بما فتح الله به عليهم^(٤) . وأما حديث معاوية - فيما رواه أحمد وأبو داود - « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها^(٥) » . فالمراد به هجرة السوء لا الهجرة المذكورة في الآثار الأولى ، ألا تراه يقول : حتى تنقطع التوبة . أي إنما الهجرة التي يهجر بها ما كان قبلها بما قطعته التوبة ، وقد دل على ذلك ما قد روي عن رسول الله ﷺ مما فيه تفرقة بين هاتين المجرتين^(٦) .

هذا ما قاله الطحاوي ، وفي تقديري أن الهجرة لها معنى اصطلاحى شرعى معروف ، وهو الانتقال من بلد إلى بلد لغرض شرعى وهو أمر ضروري لمن افتقد في بلد ما الأمان على نفسه ومرضه وماله وإقامة شعائره دينه ، قال الله سبحانه ١ . « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا : فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا : ألم تكن أرض

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١٧ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩١ .

(٣) هو جنادة بن أبي أمية الأزدي ثم الزهراني : مختلف في صحبته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جماعة من الصحابة . ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل الشام مات سنة ٨٠ هـ . وكان ثقة صاحب غزو .

(٤) مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٥٨ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٧ .

(٦) مشكل الآثار : ٣ ص ٢٥٨ .

الله واسمة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً^(١) فهذا تشريع دائم لا مجال للخروج عن أحكامه في مثل الحالات التي ذكرناها . أما من الناحية السياسية العامة فسواء أقلنا بوجود الهجرة أو بعدم وجوبها ، فإنه يلزم المسلمين الذين قد يتمكن العدو من الاستيلاء على بلادهم في العصر الحاضر أن يظلوا في تلك البلاد ، ولا يهاجروا حتى يتاح لهم طرد العدو بمونة سائر المسلمين في بقية الأمصار ، وإلا ترتب عليه حصول مفسدة وهي زوال بلاد المسلمين بالتدريج . وحينئذ لا يبقى مقر لهم يستطيعون فيه ممارسة القدر الضروري من شعائهم ، قال الشافعية في هذا الصدد : لو رجا المسلم ظهور الإسلام بمقامه أو قدر على الامتناع في دار الحرب بالاعتزال والقتال ، فهذا يجب عليه أن يقيم في دار الحرب . ولو قدر على الامتناع والاعتزال ثم (أي في بلده الإسلامية) ولم يرج نصرة المسلمين بالهجرة كان مقامه واجباً ؛ لأن عمله دار إسلام فلو هاجر لصار دار حرب ، ثم إن قدر على قتالهم ودعائهم للإسلام لزمه وإلا فلا^(٢) .

وعلى هذا فمن الواجب على سكان فلسطين البقاء في ديارهم ومقاومة العدو بمونة بقية المسلمين حتى يتم تطهير البلاد من العدو البغيض ، والهجرة وإن اعتبرت في العصر الحاضر حقاً طبيعياً ومظهراً من مظاهر الحرية التي يتمتع بها الأفراد ، وعلى الدولة أن تيسر مبدئياً سبلها ، ولكن مادام ذلك لا يتعارض مع الصالح العام والاعتبارات القومية^(٣) .

(١) النساء - ٩٧ .

(٢) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٦ ، الحاوي : ١٩٠ ق ١٨ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٦٢ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٨ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور محمودي فوق العادة : ص ٣٢٥ .

ثانياً - آثار الفتح :

يتم الفتح بعد الاستيلاء عنوة على بلد آخر كما عرفنا . والكلام في الآثار المترتبة عليه يتضح بعد انتهاء الحرب . وأول هذه الآثار هو انتقال السيادة إلى الدولة الفاتحة ، فتصبح إرادتها هي الحاكمة والمنصرفة في جميع شؤون البلد ، وتكون قوانينها وتشريعاتها هي المختصة في حل جميع القضايا وما يثور من منازعات ، وبذلك تنتهي الحرب ويعود السلام .

والذي يهتما في هذا الموضوع هو أثر الفتح بالنسبة للأموال والأشخاص . في حالة إسلام المغلوبين فإن الإسلام يصون دماءهم وأموالهم ويصير لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، ويقرون على ما ملكوا من بلاد وأموال . قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . وتصير بلادهم إذا أسلموا دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام .

فإذا لم يسلموا فقد قرر فقهاؤنا أنه تقسم أموالهم من عقارات ومنقولات وتسبى ذراريهم - أي كما هو شأن الحكم السائد في الحروب الماضية - ويقتل من لم يحصل في الأسر منهم ، ويكون ولي الأمر مخيراً في الأسرى بين أمور : هي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية (١) ، على تفصيل بين فقهاءنا عرفناه في فصل الأسرى والجرحى سابقاً .

فإذا أسلم البعض وبقي الآخرون على دينهم فيطبق الحكم السابق من الحالتين .

(١) راجع فسيا سبق فتح القدير : ٤ من ٣٠٣ ، تبين الحقائق للزليعي : ٣ من ٢٤٨ ،
القوانين الفقهية لابن جزي : ١٤٨ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ٤٦ - ٤٧ ، لأبي
يعلى : ص ٣١ .

ولكننا نحن - في حالة عدم إسلام سكان البلاد الأصليين - رجحنا في بحث أموال العدو أن حكم الأرض يفوض أمرها إلى ولي الأمر لقسمتها بين الفاتحين ، أو لتركها وقفاً على مصالح المسلمين في يد أصحابها بعد وضع ضريبة شخصية : هي الجزية على الأشخاص القادرين ، والخراج على الأرض المنتجة . ونظراً لأن البلدان الواسعة ليس من المصلحة قسمتها ، فترك بيد أهلها يقومون على زراعتها واستغلالها في نظير دفع مؤوتها ، وهي ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سواد العراق والشام ومصر ، وأقره بقية الصحابة فكان إجماعاً .

وأما المنقولات فهي من حق الفاتحين ، وقد رجحنا أنه لولي الأمر أن لا يقسمها أيضاً كما هو رأي بعض العلماء .

وقد أبدينا رأياً آخر في هذا الموضوع ، وهو أنه يجب التمييز بين أموال العدو العامة أو الحربية ، وهذه هي التي يغنمها الفاتحون ، وبين أموال الأفراد غير المحاربين ، وهذه لا يصح اغتنامها نظراً لتغير مدلول الحرب وحصر نطاقها اليوم في الجيوش المنظمة بعد أن كانت في الماضي تعم الشعوب المتحاربة .

وأما الأشخاص القاطنون في البلد المفتوح فهم إما مسلمون ، حكمهم حكم المسلمين في كافة الحقوق والواجبات ، وإما ذميون يرتبطون بمقد الزمة لإثبات ولائهم للحكم الإسلامي . ويمدون مواطنين ، لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم مع بعض الاعفاءات في أصل الحكم الإسلامي ، وإما أجانب ياملون معاملة المستأمن كما عرفنا ، وإما أسرى حرب بسبب اشتراكهم في القتال .

وقد قررنا أن التشريع الدائم في الإسلام بالنسبة للأسرى إما المنع وإما الغداء أو جعلهم ذميين . والمنع عليهم بعد فتح بلادهم بتركهم أحراراً

في بلاد المسلمين ، واعتبارهم ذميين إن لم يسلموا ، كان هو السائد إبان الفتوحات الإسلامية ، وكذلك كان عين على أراضيهم وأموالهم بعد وضع الخراج عليهم المحافظة على ولاء البلاد المفتوحة .

وكان يقام والٍ مسلم على البلد المفتوح ليشرف على تنظيم الأوضاع العامة ، وتنفيذ الأحكام وإنصاف المظلومين وجباية الضرائب للاتفاق على ما تحتاجه رعاية المصالح العامة والمرافق الضرورية ؛ وتصبح الولايات التابعة لسلطة واحدة عليا كأنها في نوع من الحكم يسمى بالاتحاد المركزي الذي تفقد فيه الولايات سيادتها الخارجية وتستقل بإدارتها الداخلية^(١) كما هو معروف من نظام الإدارة المركزية في الاسلام .

والذميون في هذه الولايات كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال فيما يدينون به وفي أفضيتهم وفي إعفائهم من بعض الواجبات ، كما عرفنا في بحث آثار عقد الذمة ، بل إن لكل إقليم الحق في تقرير مصيره مع الاحتفاظ بالعلاقات الطيبة مع المسلمين للقيام بواجبهم الإصلاحى في تبليغ رسالة السماء بما تضمنته من هدى وحق وخير .

وليس من الضروري أن يكون سكان الولايات المفتوحة مرتبطين بمقد ذمة ، فإنه يجوز أن يكتفى بولايتهم المسلمين على أساس معاهدة ود وصداقة ، وبدون قيامهم بأي التزام مالي للحكومة الإسلامية كما عرفنا في بحث المعاهدات .

فإن هذا من أثر الفتح في قانون الحرب بين الدول ؛ فإن الدولة الفاتحة تتولى جميع السلطات السياسية ، والإدارية ، والتشريعية والقضائية وسائر حقوق السيادة بالمعنى المفهوم حديثاً ، وعلى الجملة فإن البلاد المفتوحة تصبح قطعة من بلاد الفاتحين .

(١) راجع القانون الدستوري للاستاذين الدكتورين عثمان خليل وسليمان الطماوي :

الفصل الرابع

انتهاء الحرب بترك القتال

الثبات :

ثبات الجيش في خطوط الدفاع ورباطة جأشه أمام هجمات العدو من أهم دعائم الحرب ، وركائز الفوز والانتصار ، وقد اهتم القرآن الكريم بأمر الثبات ، فقال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (١) . هذا تعليم من الله لعباده المؤمنين آداب اللقاء وطريق الشجاعة عند مواجهة الأعداء . والثبات : هو أن يوطنوا أنفسهم على اللقاء ولا يحدووها بالتولي (٢) . قال الله سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » (٣) . ويأمر الله عز وجل بملازمة الثبات في المعركة فيقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » (٤) . لان الرضا بالاستسلام حينئذ تخاذل ، وإقرار للعدوان والتسلط والقهر .

(١) الاقوال - ٤٥ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧١ .

(٣) آل عمران - ٢٠٠ .

(٤) محمد - ٣٥ .

قال أبو بكر في كتابه إلى خالد « احرص على الموت توهب لك الحياة » . ومن أمثال العرب « الشجاعة وقاية والجبن مقتلة » (١) .

وقد قال الفقهاء : المعتبر في وجوب الثبات في زمانا الطاقة (٢) أي أن الفرار من العدو يعتمد على تقدير قائد الجيش بحسب ما يزن به قواه وما يعرفه من قوى عدوه بالتجسس والاستطلاع ، لأن أفضلة القتال قد تغيرت وأصبحت تعتمد على الأسلحة والمدد الحديثة ، أما عدد القوات فلم يعد له ذلك الاعتبار الأهم . قال ابن الماجشون ورواه عن مالك : « إن ضئف المسلمين الذين لا يجوز الفرار عنهم إنما يستبر في القوة لا في العدد ، وإنه يجوز أن يفر الواحد عن الواحد إذا كان أعتق جواداً منه ، وأجود سلاحاً ، وأشد قوة » (٣) .

وقوانين الحرب السائدة تقضي بقتل الجندي الذي يفر حال القتال كيلا يكون سبباً في زعزعة صفوف الجيش ، وسريان روح الوم والضمف في بقية الجنود فتكون الهزيمة بمدئد .

الفرار :

ولا يجوز الفرار أمام العدو إلا إذا كانت ذلك من أجل التدابير الحربية ، وترتيب الخطط الدفاعية أو الهجومية ، والله سبحانه رخص للمسلم أن يهرب ليكر على عدوه مرة ثانية ، أو لينضم إلى حامية من الجيش

(١) المقد الفريد : ١ ص ١١٦ .

(٢) راجع مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٣ ، المنتقى

٣ ص ١٧١ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٣ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٣٣ .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ .

في بقعة أخرى لتركيز الدفاع في منطقة استراتيجية مثلاً . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا وحفاً فلا تولوهم الأدبار ، ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » (١) .

كذلك يجوز للجندي إذا لم يكن معه سلاح أن يفر في وجه من يراه مدججاً بالسلاح ، وكذلك إذا عجز لمرض أو نحوه (٢) .

ترك القتال .

وإذا كان ثبات الجنود فرادى عند التحام القتال ضرورة حربية وفضيلة سامية ، فإنه قد يكون الانسحاب الجماعي والانصراف عن القتال من قبل الجيش كله نصراً وعزاً ، ومأثرة حربية تذكر فتشكر ، فإذا رأى قائد الجيش المصلحة في الانصراف عن الحرب ، إما لضرر في الإقامة بسبب حوادث الطبيعة ، أو لإدراك مصلحة يخشى فواتها إذا استمر القتال ، أو للحفاظ على الجيش أمام قوة حربية هائلة لاعدو ، فيجوز حينئذ الانسحاب بعد تنظيم خطته مثلاً يفي الجيش فيؤتى من الخلف . وقد كان انسحاب جيوش جرارة في الحربين العالميتين مدعاة للمعجب والتقدير في العصر الحديث ، وكان انسحاب الجيش المصري في المدوان الثلاثي في عام ١٩٥٦ م من صحراء سيناء عبقرية حربية فوتت على العدو مكروه وحيله في القضاء على الجيش على غفلة منه، ثم يتم الاستيلاء على قناة السويس .

(١) الانفال - ١٥ .

(٢) راجع شرح النير الكبير : ١ ص ٨٧ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٣ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢١٩ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٢ .

ولا غرابة في هذا فالمسلمون يجدون في تشريعهم الخالد وسلامة
فطرتهم النهج الاغر لحفظ سلامة جيوشهم دون أن يظن بهم تفریط أو
تهور كما يدعي ذلك بعض المشرقين (١) . قال الله تعالى : « ولا تلقوا
بأيديكم إلى التهلكة » (٢) . وإذن فنحن يجب أن نغيز بين ضرورة المصاهرة
والثبات أمام العدو في وقت ، وضرورة الانصراف عن القتال في وقت
آخر ، وطبيعي أن هذا يظهر فيما إذا كان المتصرف هو المهاجم .

قال الامام الشافعي رضي الله عنه : إذا ضعف المسلمون عن قتال
المشركين أو طائفة منهم لبعدها عنهم أو كثرة عددهم ، أو خلة بالمسلمين
أو بن يلبهم منهم ، جاز لهم الكف عنهم ومهادتهم على غير شيء يأخذونه
من المشركين ، ثم قال : إذا التحم قوم من المسلمين خفافوا أن يُصطلموا
لكثرة العدو وقتلهم وخلة فيهم ، فلا بأس أن يسلطوا في تلك الحال شيئاً
من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين ، لأنه من معاني الضرورات
يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها (٣) .

وقريب من هذا ما رآه الأوزاعي من تجويزه الصلح مع العدو ولو
كان يبذل مال في كل عام إذا كان لا طاقة بالمسلمين أمام عدوهم ، أو
وقعت فتنة بين المسلمين في داخل بلادهم خفافوا عدوهم (٤) .

وإذا كان الكف يجوز ببذل مال لحماية الجيش ، فهو أجوز إذا تم

(١) انظر الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ١٣٣ .

(٢) البقرة - ١٩٥ .

(٣) الأم : ٤ : ص ١١٠ .

(٤) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٧ وما بعدها .

بدون شيء وعلى غير علم من العدو كيلا تتاح له الفرصة وتسول له نفسه بالبطش بالمسلمين .

والخلاصة أن الشافعية قالوا : إذا جاز الفرار نظر : إن غلب على ظنهم أنهم إن ثبتوا ظفروا استحب الثبات . وإن غلب على ظنهم الهلاك ففي وجوب الفرار وجهان . قال الامام : إن كان في الثبات الهلاك المحض من غير نكابة وجب الفرار قطعاً ، وإن كان فيه نكابة ، فوجهات : أحدها لا يجب لكن يستحب (٢) .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : على المسلم أن يقاتل ما أمكنه ، وينهزم إذا عجز وخاف القتل ، وليس ذلك بفرار من الزحف ، والمعتبر في ذلك غالب الظن (٣) .

وقال محمد : لا بأس بالانهزام إذا أتى المسلم من العدو ما لا يطيقه ، ولا بأس بالصبر أيضاً بخلاف ما يقوله بعض الناس : إنه إلقاء النفس في التهلكة ، بل في هذا تحقيق بذل النفس لا ابتغاء مرضاة الله (٤) . ولكننا نرى أن جواز الصبر في كلام محمد منصب على الحالات الفردية لا الحالات الجماعية التي لولا ترك القتال لكان سحق الجيش بكامله (٤) ، وفي ذلك إلحاق ضرر عام بالمسلمين ، وهو لا يجوز ، فإن الفقهاء عللوا تعين فرضية الجهاد في حالة دخول العدو بلدة للمسلمين بأن ذلك لا متنازع الاستسلام

(١) الروضة للنووي : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط للقرطبي : ٧ ق ١٤٧ ، قارن الأم : ٤ ص ٩٢ وما بعدها : ص ١٦٠ ، التنبيه : ١٤٣ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٥ ب .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٨٨ ، ٣ ص ٢٣٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٦ .

(٤) انظر شرح السير الكبير ، طبعة الجامعة : ١ ص ٢٩٨ .

الكافر لأنه حينئذ ذل ديني (١) . ومعنى هذا أن ترك القتال الذي يحفظ جماعة المسلمين ، ويمنع عنهم الذلة والمسكنة يعتبر من أزم الواجبات في الاسلام . وهكذا فإنه يجوز الانصراف عن القتال ، بل يجب ذلك في حالات التيقن من الهلاك ، أو ظن التلف أو حال المعجز عن الحرب ، أو إذا نفذ السلاح أو لم يتلاءم مع أسلحة العدو . وبذلك قال الفقهاء من المالكية وحنابلة وشيعة زيدية وإمامية وإباضية (٢) .

وقد تلخص المهادوية هذه الحالات بقولهم : يجوز الفرار إلى منة من جبل أو نحوه وإن بمدت ، ونخشية استئصال المسلمين ، أو ضرر عام للاسلام ، وأما إذا ظن المسلمون أنهم يُخلَبون إذا لم يفروا ففي جواز فرارهم وجهان : قال الامام يحيى : أحسبها أنه يجب الحرب لقوله تعالى : ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة (٣) . والمعلوم أن هذه الآية وإن كان سبب نزولها — كما روى أبو داود — عن أبي أيوب الأنصاري (٤) هو التفات الانصار إلى زراعتهم وأموالهم وتركهم الجهاد (٥) ، فإنه كما يقول

(١) انظر مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٢٩ .

(٢) انظر المنقح على الموطأ : ٣ ص ١٧١ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣٣ وما بعدها ، ١٤٠ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٣٨٨ ، كشف القناع : ٣ ص ٣٥ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٥٨٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٢ ، الشرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٦ ، شرح النيل : ٧ ص ٣٧٧ .

(٣) البقرة - ١٩٥ نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٣ .

(٤) هو خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة ، أبو أيوب الأنصاري ، من بني النجار : صحابه شهد العقبة وهدراً واحداً والحنديق وسائر المشاهد ، توفي في أصل حصن القسطنطينية سنة ٨٥٢ .

(٥) نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٢٦٠ .

الأصوليون : « العبرة بموم اللفظ لا بخصوص السبب » . فهي تشمل كل إلقاء باليد إلى التهلكة في الجهاد وغيره .

هذه هي أقوال الفقهاء في جواز ترك القتال . ولا نعدم لها ما يؤيدها من الحوادث في التاريخ الاسلامي التي عدت ترك القتال فيها قد أنهى حالة الحرب بين المتنازعين .. من هذه الحوادث :

(١) روى أحمد وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : بعث رسول الله ﷺ سرية قبل نجد وأنا فيهم ، فخاص المسلمون حيصة (يعني انهزموا من المدو) فلما قدمنا المدينة قلنا : نحن الفرارون ، فقال النبي ﷺ : بل أقم الكارون (١) في سبيل الله ، أنا لكم فئة ، لترجعوا معي إلى الجهاد في سبيل الله ، (٢) . فهذا إقرار من الرسول صلوات الله عليه لفعل هذه السرية التي لم تستطع متابعة القتال أمام قوة الأعداء وإن كانت حالة الحرب ما زالت قائمة معهم .

(٢) قصة حصار الطائف المشهورة : عن عبد الله بن عمرو قال : حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف فلم يزل منهم شيئاً فقال : إنا قافلون إن شاء الله . قال أصحابه : زجع ولم تفتحه ! فقال لهم رسول الله ﷺ : اغدوا على القتال فمدوا عليه ، فأصابهم جراح ، فقال لهم رسول الله ﷺ : إنا قافلون غداً ، قال : فأعجبهم ذلك فضحك رسول الله ﷺ (٣) . وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ :

(١) الكارون أي الكارون الطائفون الراجعون إلى الجهاد مرة أخرى .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٢ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦٣ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٣ .

أو ما أذن لك فيهم يا رسول الله ؟ قال : أفلا أؤذن بالرحيل ؟ قال : بلى ، فأذن عمر بالرحيل (١) .

ففي هذه القصة جواز السحاب الجيش إذا ضاق به الأمر واشتد عليه الحصار رغم أن النبي علم أو رجا أنه سيفتح الطائف ، قال ابن القيم : مما يستفاد من هذه القصة أن الامام إذا حاصر حصناً ، ولم يفتح عليه ورأى مصلحة المسلمين في الرحيل عنه لم تلزمه مصابرة ، وجاز له ترك مصابرة ، وإنما تلزمه المصابرة إذا كان فيها مصلحة راجحة على مفسدتها (٢) .

(٣) أفعال الصحابة تدل على جواز الانصراف عن القتال . قال عمر رضي الله عنه : « انا فئة كل مسلم » يشير بذلك إلى قوله تعالى : «... أو متحيزاً إلى فئة » (٣) ، وكانت جيوشه قتل الآفاق بمصر والشام والمراق وخراسان . وانهزم رجل من القادسية فأتى المدينة إلى عمر رضي الله عنه فقال : يا أمير المؤمنين هلكت ففررت من الزحف ، فقال عمر رضي عنه : أنا فئتك ، وقال عمر أيضاً : رحم الله أبا عبيد لو كان تمهيز إليّ لكنت له فئة (٤) . فهذا يدل على جواز الفرار بنية التحيز إلى فئة كما هو رأي الشافعية وغيرهم السابق ذكره .

(٤) ومن أفعال الصحابة : صنع خالد بن الوليد في غزوة مؤتة بالشام . فبعد أن قتل ثلاثة قواد من المسلمين (٥) أخذ الراية سيف من

(١) زاد المعاد : ٢ - ١٩٧ ، سيرة ابن هشام : ٢ - ٤٨٤ .

(٢) زاد المعاد : ٢ - ١٩٩ .

(٣) الانفال - ١٥ .

(٤) راجع المغني : ٨ - ٤٨٥ ، المذهب : ٢ - ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي :

ص ٤٢ ، مذكرة التفسير الثالثة بكتبة الشريعة بالازهر : ص ٦ .

(٥) وم زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة .

سيوف الله - كما قال الرسول - وهو خالد بن الوليد ، فرأى تفرق صفوف المسلمين وتضعف قوتهم المعنوية ، فأحدث انقلاباً في تنظيم صفوف الجيش الاسلامي ، فخيّل للروم أن مدداً كبيراً قد جاء من عند النبي ﷺ ، فتقاعسوا عن مهاجمة خالد فأمر جنده بالتراجع مع حماية ظهورهم ، وظل يحاشي بجيشه^(١) ، ويتربص العدو حتى تم الانسحاب الذي سر منه الروم كثيراً ، فلما عاد الجيش إلى المدينة تلقاهم رسول الله ﷺ والمسلمون ، وجعل الناس يحثون على الجيش التراب ، ويقولون : يا فرار فررتم في سبيل الله ! فيقول رسول الله ﷺ : ليسوا بالفرار ولكنهم الكفرار إن شاء الله تعالى^(٢) .

فهذا فعل صحابي أقره رسول الله ﷺ واعتبره المسلمون نصراً ، ولولا عبقرية خالد الحربية في تنظيم خطة الانسحاب وتديرها لكان القضاء المبرم على الجيش الاسلامي الذي لا يزيد عدده عن ثلاثة آلاف أمام جموع هرقل من الروم والعرب وجحافل الجرارة .

(٥) وفيما بعد عصر الصحابة نجد أنراً لاتباع خطة الانسحاب عند المسلمين . فقد ذكر المؤرخون أن معاوية بن أبي سفيان أو ابنه يزيد ، في حصار القسطنطينية الأول بعد أن طال لمدة سبع سنوات ، وأحرق الاسطول الاسلامي ، أمر بالانسحاب العرب من جزيرتي رودس وأرواد ،

(١) حاشاه محاشاة : أعطاء حاشية ، والحاشية : الجانب والناحية ، وإذا قلت : حاشي لزيد هذا من التنحي ، والمعنى قد تنحى زيد من هذا وتباعد عنه كما تقول : تنحى من الناحية (راجع لسان العرب : ١٨ ص ١٩٨) .

(٢) راجع سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٨٢ ، الروض الأنف للسيبلي : ٢ ص ٢٦٠ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٥٦ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٢٤٨ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١٠٩ .

والسحبوا أيضاً من قبرص أمام الاسطول اليوناني^(١) . كذلك لما طال حصار القسطنطينية الثاني بقيادة مسلمة بن عبد الملك بدون جدوى نتيجة الكوارث الطبيعية أمر عمر بن عبد العزيز بالسحاب الجيوش في سنة ٩٩ هـ / ٧١٧ م بعد أن زود المسلمين بالموثون والعدد ، وإن اضطروا إلى القتال وهم يتفقدون^(٢) .

هذه وقائع تاريخية سردناها لنعلم أن المسلمين اعتبروا ترك القتال طريقاً من طرق إنهاء الحرب قولاً وعملاً ، إلا أنه في الواقع لا يعتبر ترك القتال منياً للحرب من الناحية الشرعية المستقرة ، إنما ذلك من الناحية المادية الفعلية فحسب أي أن حالة الحرب تظل قائمة ، لأن المسلمين لا يعتبرون المركة حاسمة في مثل هذه الحالة ، وإنما ما يزال عالماً بأذهانهم المودة إلى الحرب من جديد حتى يتجلى موقف العدو ويتحدد مركزه ، إما بالدخول في الاسلام أو بمقد معاهدة لكي يتحقق أمن الجانب وتسود الطمأنينة في ربوع المسلمين من تلقاء عدوهم الذي ينتظر الفرصة المواتية للاتصاف عليهم .

وكذلك الحال في القانون الدولي فإن وقف القتال وعودة الملاقات السلمية بين دولتين (الاتفاق الضمني) دون عقد معاهدة صلح ، والذي يعتبر من طرق انتهاء الحرب يخلق حالة دولية غير واضحة ، لعدم تحديد نية المتحاربين من وقف القتال أهو نهائي ، فتعود حالة السلم بملاقاتها الطبيعية ، أم هو مؤقت فتظل حالة الحرب قائمة ؟ . وهذا من الأحوال

(١) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق : ٢ ص ٢٠٨ وما بعدها .

النادرة في العصر الحديث^(١) وهذا هو نفس الوضع في الاسلام . وبذلك
نتهي من بحث انتهاء الحرب بترك القتال بعد أن قدمنا له مقدمة تتعلق
بضرورة التزام الجنود الثبات أمام عدوهم كأصل مستقل ، ويترب بالتالي
تجريم الفرار عليهم . ثم بحثنا حالات ترك القتال كأنه أمر مستثنى من
ذلك الأصل .



(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنتنة : ٤٣٤ ، القانون الدولي
العام للدكتور علي أبو هيف : س ٧١٨ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فاضل
طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ .

الفصل الخامس

التحكيم وانتهاء الحرب

إذا كانت الحرب تنتهي بماهدة صلح عادة ، ويوقف القتال باتفاق المتحاربين على عقد هدنة ، فهل تنتهي الحرب بالتحكيم ؟ التحكيم معروف سائق عند الأمم منذ قديم الزمان ، سواء عند اليونان والرومان أم عند العرب قبل الإسلام . وقد دل اللجوء إلى التحكيم على رقي الجماعات البشرية الفطرية ، فكانوا يلجؤون في فض منازعاتهم إلى شيوخ المشائر ورجال الدين^(١) . ومما يؤيد فكرة التحكيم من حيث المبدأ أنه وقعت حادثة تحكيم مشهورة في التاريخ الاسلامي وهو التحكيم الذي تم بين علي ومعاوية في صفين^(٢) ، وكانت تلك الحادثة طريقاً لانهاء الحرب

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٣٤ ، بريرلي : ص ٢٧٥ . القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية للدكتور الصوفي : ص ٥٨ - ٦٥ ، المدخل للفقه الاسلامي : ص ٣٩٠ ومبحث الاباحة للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١ : هامش ص ٩٢ .

(٢) انظر الامامة والسياسة لابن قتيبة : ١ ص ١٣٢ ، تاريخ الحضري : ١ ص ٦٦ . وصفين كسجين ، هذا الجغرافيون من بلاد الجزيرة (ما بين النهرين) والمؤرخون العرب عدوها من أرض سوريا ، وهي كانت تابعة لولاية حلب ، والأرجح أنه وقعت موقعة صفين في بلدة النهران وهي بلدة قديمة من أرض العراق على أربعة فراسخ من بغداد (انظر المغرب والتهذيب للنووي) .

بين طائفتين من المسلمين بسبب حق الاستخلاف . قال أبو شريح^(١)
يا رسول الله ، إن قومي إذا اختلفوا في شيء فأتوني فحكمت بينهم فرضي
عني الفريقان ، فقال عليه الصلاة والسلام : ما أحسن هذا^(٢) !

وقد أنكر الخوارج^(٣) جواز التحكيم عموماً^(٤) ، فالتحكيم ليس
لأحد سوى الله تعالى ، وقالوا بما جاء على لسان أحد خطبائهم : « لا حكم
إلا لله » ، « ولا نرضى أن يحكم الرجال في دين الله » ، فسموا لذلك
بالحكمة^(٥) . وقد رد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الجملة الأولى
بما يلي : « ويحكم إنها كلمة حق يراد بها الباطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ،
ولكن هؤلاء يقولون : لا إمرة إلا لله وإنه لا بد للناس من أمير بر
أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله

(١) هو هاني بن يزيد بن نبيك المدحجي ويقال النخعي ، والد شريح كناه النبي صلى الله
عليه وسلم بأكبر أولاده ، وكان يكنى أبا الحكم لأن قومه إذا اختلفوا في شيء أتوه فحكم بينهم .
(٢) فتح القدير : ٥٠ ص ٤٩٨ .

(٣) الخوارج : كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء أكان
الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان والأئمة في كل
زمان ، وأصل الخوارج يعود إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يرش المنافقون بحكمه
فيا كان بأسر ونهى ، وزعيمهم « ذو الخويصرة التميمي » (راجع الملل والنحل للشهرستاني :
١ ص ١٨ ، ١٥٥) .

(٤) حق إنهم قالوا : إن المحكمين في التحكيم بين الزوجين المذكور في القرآن
« فابشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » (النساء : ٣٥) لو فرقا بين الزوجين خلصا
برضا الزوجين ، قال ابن العربي : الصحيح نفوذ المحكمين وأجمع أهل الحل والعقد على أن
المحكمين يجوز تحكيمهما : (راجع تفسير القرطبي : ٥ ص ١٧٩ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣٤٤ ،
الدر الأزهر في شرح الفقه الأكبر ، للاعلي الفاري : ص ٨٢ ، مقالات الاسلاميين واختلاف
المصلين للأشعري : ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ، الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ١٥٦ ، شرح نهج
البلاغة : ١ ص ٢٩٤) .

(٥) تاريخ السقوي : ٢ ص ١٦٧ .

فيها الاصل ، ويجمع به الفاء (الخراج) ، ويقاقل به العدو ، وتأمين به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي ، حتى يستريح بر واستراح من فاجر . وجمهور الفقهاء على أن إقامة ولي الأمر فرض من فروض الدين^(١) . ورد على الجملة الثانية بقوله : « إنا لم نحكم الرجال وإنما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين ، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال ، ولما دعانا القوم إلى أن نحكم ببنا القرآن لم نكن الفريق المتولي على كتاب الله تعالى ، وقد قال سبحانه : « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول »^(٢) ، فرده إلى الله أن نحكم بكتابه ، وردده إلى الرسول أن نأخذ بسنته »^(٣) .

والرد على الخوارج عموماً في إنكارهم التحكم نذكر مناقشة ابن عباس لهم ، فلما قالوا : « لا حكم إلا لله » قال : أجل ، صدقتم ، لا حكم إلا لله ، وإن الله حكم في رجل وامرأته ، وحكم في قتل الصيد ، فالحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل ، أم الحكم في الامة يرجع بها وبحقن دماءها وبلم شملها ؟ ! .

ولما قالوا : « جعل الحكم إلى الرجال » وقال الله : « إن شر الحكم إلا الله »^(٤) قال ابن عباس : قد جعل الله من أمره إلى الرجال في ربع درهم في الأرنب ونحوها من الصيد : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا

(١) راجع بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء الاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : ص ٧٨٨ ، وراجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، وراجع نهج البلاغة : ١ ص ١٠٦ ، قانون شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ١ ص ١٨٦ .

(٢) النساء : ٥٩ .

(٣) نهج البلاغة : ١ ص ٢٩٤ .

(٤) الأنعام : ٥٧ .

الصيد وأتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ،^(١) . فنشدتكم الله ، أحكم الرجال في أرباب ونحوها من الصيد أفضل ، أم حكمهم في دمائهم وصلاحيات بينهم ؟ وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم ولم يصير ذلك إلى الرجال ، وفي المرأة وزوجها قال الله عز وجل : « وإن خفتم شقاقَ بينها فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » ،^(٢) فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة^(٣) .

وناظرهم ابن عباس في أمور أخرى فعموا بها على علي كرم الله وجهه فكان نتيجة ذلك أن رجع منهم كثيرون ، وقتل من كان منهم على ضلالة .

والتحكيم : هو اتفاق بين طرفين أو أكثر على إحالة النزاع بينهم إلى طرف آخر ليحكم فيه . وقال فقهاؤنا : هو تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما فيكون الحكم فيما بين الخصمين كالتقاضي في حق كافة الناس وفي حق غيرهما بمنزلة المصلح^(٤) .

وهذا التعريف قريب من تعريف فقهاء القانون الدولي للتحكيم حيث قالوا : هو النظر في نزاع بمعرفة شخص أو هيئة يلجأ إليها المتنازعون مع التزامهم بتنفيذ القرار الذي يصدر في النزاع . على أن الغالب أن تعهد الدول بنزاعها إلى لجنة تحكيم خاصة ، أو إلى محكمة التحكيم الدولي الدائمة . والفرق بين التحكيم والتقاضي أمام المحكمة الدولية هو فرق

(١) المائدة : ٩٥ .

(٢) النساء : ٣٥ .

(٣) المستدرك للحاكم : ٢ ص ١٥٠ ، أعلام الموقعين لابن القيم : ١ ص ٢١٣ ، نقد العلم والعلماء لابن الجوزي : ٨٩ ، وراجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكورة : ص ٣٩٠ .

(٤) انظر الفتاوى الهندية : ٣ ص ٣٩٧ ، البحر الرائق : ٧ ص ٢٤ ، المدخل للفقه الاسلامي : ٣٨٩ ، انظر الفرق الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ٩١ ، مجيد خدوري : ٢٣٨ .

شكلي ونظامي . فالتحكيم يتوقف على إرادة الطرفين المتنازعين معاً ،
ويقتضي عقد اتفاق خاص للفصل في النزاع المائل دون سواء ، في حين
أن المحكمة الدولية محدثة بموجب معاهدة متعددة الأطراف وتُنظر في القضايا
بناء على طلب يتقدم به أحد الطرفين^(١) .

ويلاحظ أن التحكيم الاختياري وهو إذا كان الاتفاق لاحقاً للنزاع
ونتيجة له هو موضوع بحثنا ، وهو الذي يشبه التحكيم في الاسلام لإنهاء
الحرب . ومن المعروف أن الأصل في التحكيم أنه اختياري بمعنى أنه لا
يمكن اللجوء إليه في نزاع ما إلا إذا رغبت في ذلك كلتا الدولتين
طرفي النزاع وبناء على اتفاق بينهما^(٢) .

هل انتهت حرب بالتحكيم ؟ الحقيقة أن اعتبار التحكيم من وسائل
إنهاء الحرب أمر نظري ، إذ حينما تعرض بمض قهاء القانون الدولي مثل
جروسيوس لمسألة التحكيم على أنه إجراء قانوني ، وهو يضع حداً للحرب
وتنظيم شروط السلام ، لم يورد لنا مثلاً عملياً على واقعة تحكيم أنهت
الحرب ، وقد ذكر البعض^(٣) أمثلة على إنهاء الحرب فعلاً بطريق التحكيم
وقال : إنه حصل أن لجأت إليه دول عملياً بنجاح لإنهاء حالات الحرب
بينها ، وصار مقررأ في المرف الدولي منذ زمن بعيد . من هذه الأمثلة
أزمة « أغدير » بين فرنسا وألمانيا فقد أرسلت ألمانيا في عام ١٩١١ م
مدرعة حربية إلى مراكش بحجة المحافظة على الرعايا والمصالح الألمانية
بها ، والحقيقة أنها تريد الحد من اتساع نطاق النفوذ الفرنسي هناك بما

(١) انظر أوبنهايم : ٢ ، ٢٢ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ .

(٢) أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٠٩ .

(٣) انظر أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ٦١٦ ، ٦٢١

وما بعدها .

يهدد ويمرقل التوغل الاقتصادي الألماني ، وقد انتهت المظاهرة البحرية بالمفاوضات وتقريب وجهات النظر . ومن الامثلة أيضاً النزاع الفرنسي المكسيكي سنة ١٨٣٨ م ، والنزاع بين فنزويلا من ناحية وانجلترا وألمانيا من ناحية أخرى عام ١٩٠٢ م ، والنزاع بين جمهوريتي بوليفيا والبارجواي عام ١٩٣٤ - ١٩٣٥ م . وبتدقيق النظر في الامثلة المذكورة وغيرها وجدنا أن المثال الاول منها لم يتوفر فيه قيام حرب بالمعنى الصحيح ، وإذا تصور التحكيم في ذلك فإنه يكون لمنع وقوع الحرب ، لا لإنهاء حرب وقعت فعلاً ، وفرق بين الأمرين . والأمثلة الباقية لم نجد أن الحرب فيها انتهت بطريق التحكيم ، وإنما كانت تنتهي بماهدة سلام أو هدنة مما جعل محاولات التحكيم فاشلة لفض النزاع بين الدول بعد قيام الحرب ، إذ أنه من المستبعد أن تخوض الدول غمار القتال ، وتفرق بينها المصالح وتيأس من تسوية النزاع بالطرق الودية ، ثم تلجأ إلى التحكيم بواسطة طرف ثالث ليفصل في النزاع ؛ وإنما في السادة يتفق الطرفان على عقد هدنة غالباً .

وكذلك الحال في الإسلام ، لم نمثر على واقعة تحكيم بين دولة اسلامية ودولة أخرى غير مسلمة أثناء الحرب بينها ، وأما التحكيم الذي حصل بين علي ومعاوية فهو في أمر داخلي بين فئتين إسلاميتين ، ومع ذلك فقد اعتبر أكبر مهزلة وقعت في التاريخ كما قال أحد النقاد (١) . فإذا افترضنا حدوث تحكيم مثلاً بعد نشوب حرب بين المسلمين وأعدائهم فما هي وجهة النظر الإسلامية في هذا الشأن ؟

الواقع أن فقهاءنا لم يتعرضوا لبحث حالة التحكيم التي قد تقع بين

(١) انظر تاريخ الأمم الإسلامية للفضري : ١ ص ٦٨ تاريخ الإسلام السياسي ،

المسلمين وغيرهم في حالة توازن القوى بين الطرفين ، وكل ما ذكره في هذا الشأن هو حينما يكون المدو محاصراً ويشعر بضعفه ، فيطلب الاجواء إلى التحكيم ل يتمتع ببعض الامتيازات التي بحثناها في الأمان عند الكلام عن اتفاقات التسليم . وذلك في الواقع لا يشبه نظام التحكيم الدولي الحديث وبما أن نظام التحكيم يعد من الطرق السلمية في فض المنازعات الدولية (١) ، فطبقاً للقواعد العامة التي عرفناها سابقاً كحرص الإسلام على مبدأ السلام ورجاء الخير والصلاح ومراعاة حقن الدماء كلما أمكن ، كما يبدو في قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) ، مطبقاً لذلك فإننا نقول بمشروعية مبدأ التحكيم كطريق من طرق إنهاء القتال . وعندئذ فلا يجوز استمرار الحرب ، لأن الحرب هي ضرورة فقط ، يلجأ إليها إذا استنصت الحلول . ثم إن المصلحة قد تقضي بقبول التحكيم في بعض الحالات فكيف لايجوز قبوله ؟ ذلك مع العلم بأن الفقهاء كما عرفنا آنفاً أجازوا الهدنة لمصلحة مع توافر قوة المسلمين وأقروا الصلح على مال يدفعه المسلمون في حالات الحاجة والمصلحة إذا أحسوا بأنفسهم ضعفاً عن متابعة الحرب مثلاً ، أو- أن هناك خطراً يهدد عامة المسلمين فيما لو لم ينزلوا على الصلح ، والصلح على هذا الوجه إلماء لشروط الخصم على المسلمين ، فمن باب أولى إنه يجوز القول بمشروعية التحكيم ونحوه من الطرق الودية . وإذا جاز التحكيم كما بينا فلا مانع من اشتراك غير المسلمين فيه ، ففي صلح الحديبية كما يعتبر سهيل بن عمرو مندوباً في عقد الهدنة يمكن اعتباره حكماً مفوضاً من قومه ليحول بحسن نية دون شوب نار الحرب . فإن قيل : إن هذا فض للنزاع قبل وقوع الحرب ؟ قلنا لا مانع من اعتباره

(١) انظر مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فام : ص ٥٣٤ ، حقوق الملل

ومعاهدات الدول : ص ١٣ .

(٢) الاغفال : ٦١ .

كذلك لو امتحان النزاع فعلاً إلى حرب : ثم إن فقهاء المالكية صرحوا بأنه يجوز عقد هدنة مع غير المسلمين على أن يحكموا بين مسلم وكافر إذا كان هناك خوف منهم^(١) . وعبارة « خوف » تصور حال المصلحة في ذلك الزمان . أما اليوم فقد يكون من المصلحة أن يقبل المسلمون مبدأ التحكيم لايقاف القتال لأسباب أخرى كالحفاظة على السلم ، ونشر الاسلام بالطرق السلمية ، أو لدفع ضرر عام ، أو لمنع تطور الحرب بحيث يتدخل أطراف آخرون فيها ، أو يهدد طرف باستخدام وسائل إغناء عام مثلاً ، بل إن اشتراك غير المسلم في هيئة التحكيم أصبح اليوم أمراً لا بد منه لأن ذلك هو طبيعة التحكيم بالمعنى الصحيح ، وذلك حتى يبين كل فريق وجهات نظر الطرف الآخر ويدافع عن قومه بكل ما أوتي من قوة بيان وسعة عرفان وبذلك يضمن قبول قرار التحكيم .

ومن المعروف بين الدول الحديثة أن اتفاق الاحالة على التحكيم هو الذي يحدد القواعد المطبقة في التحكيم ويبين المحكمين وإجراءات النظر في النزاع والتزام الطرفين بنتيجة التحكيم ، إلى غير ذلك من التنظيمات التي تملأها طبائع الامور^(٢) . وليس لنا اعتراض على هذا من وجهة النظر الإسلامية لان الاتفاق ما دام لا يصطدم مع نص قطعي فإنه يجب الوفاء به ، كما يرى بعض فقهاءنا عند الكلام عن مدى حرية المتماقدين في اشتراط الشروط في العقد . ولا مانع في رأينا من تطبيق قواعد القانون الدولي في التحكيم الدولي الحديث ، لأن الرسول ﷺ حدد مقدماً لسعد بن معاذ في قضية التحكيم في يهود بني قريظة القواعد التي يقضي بها ، وكذلك في حديث

(١) انظر الحارثي ، الطبعة الاولى : ٣ س ١٧٤ .

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ س ٣٩ ، القانون الدولي الدكتور حافظ غانم : س ٢٣٥ .

وما بعدها .

بريدة ما يدل على إطلاق الصلاحية في اعتماد قواعد التحكيم ، قال ﷺ :
« وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم
على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فلأنك لا تدري أنصيب
حكم الله فيهم أم لا ، ثم قال في رواية عند الزيلعي : « ثم اقضوا فيهم
بمد ما شئتم » (١) ، ثم إن المسلمين — بانضمامهم إلى الأمم المتحدة —
قبلوا مقدماً سريان القواعد الدولية عليهم ، وهي في الجملة لا تتنافى مع
الشريعة الإسلامية لبنائها في الغالب على أسس العدالة والمساواة ، أو لتنظيمها
بطريق المعاهدات ، ولأن ميثاق الأمم المتحدة في شأن الحرب يتفق مع نظرية
الجهاد في الإسلام كما عرفنا سابقاً ، وقواعد التحكيم في محكمة العدل
الدولية لا تخرج عن كونها إما اتفاق دولي أو عرف عام سارت الدول
على مقتضاه ، أو قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، وهذا لا يختلف
عليه أحد ، فإن أضرت قاعدة ما بالجانب الإسلامي كان لهم الخيار —
كما هو المعترف به دولياً الآن — في عدم عرض النزاع على محكمة
العدل المذكورة (٢) .



(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نصب الرأية : ٣ ص ٣٨١

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٢٥ ، ٦٤ ، بربري : ٢٧٤ ، حافظ غانم : ص ٥٣٥ ،
٥٧٥ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٤ .

الخصائمه

للحرب ، لا سيما الحرب الحديثة ، آثار أخرى عدا ما ذكرنا . فالحرب تؤثر في اقتصاد الدولة ، فترتبك التجارة وتمطل الصناعة ، وتتخلف الزراعة ، ويصبح الانتاج كله منتجاً نحو وسائل الحرب ، فتقع الدولة نتيجة ذلك غالباً تحت وطأة الازمات الاقتصادية ، وما ينجم عنها من تأخر وخسائر جسيمة ، فيعكس كل ذلك على المجتمع أضراراً واضحة ، كبطالة العمال وإغلاق المامل وتضخم النقد وازدياد الغلاء وخسارة الاسواق وإفلاس التجار ، فتعاكم الديون على الدولة ، فضلاً عن الدمار الذي لحق بها ، وكثيراً ما تمتد الازمات الاقتصادية إلى الدول الأخرى فتصير أزمة عالمية . وعلى العموم فالحرب نكبة على التجارة والصناعة وجميع مرافق الحياة .

وتؤثر الحرب في الميدان الاجتماعي تأثيراً آخر حيث تكثر الأمراض الوبائية ، وتمطل قوات بشرية متعددة ، وقد يعم الجوع والمري والتسول والشقاء ، وينشوه أناس كثيرون ، وتتغير الطبقات الاجتماعية مما يؤدي إلى قيام الثورات السياسية والاجتماعية التي تسقط الحكومات القائمة وتمصف بالانظمة والديساتير المشيدة .

والحرب تؤثر أيضاً في التشريعات والقوانين ، فمثلاً إن حروب الردة في عهد أبي بكر ، والفتوحات الاسلامية في عهد عمر وعثمان ، وحروب البعاه والخوارج في عهد علي ، كان لها أثر كبير في الفقه العام ، لأن

المسلمين واجهوا أنواعاً جديدة من أسباب الثراء ومظاهر الحياة وعلاقاتها مما لم ينص عليه أو ترد به سنة نبوية ، واضطر الخلفاء والمجتهدون إلى استنباط الأحكام الشرعية التي تتلاءم مع الحالة الاجتماعية الجديدة . ولهذا ظهر التشريع بالرأي ، فانتسح الفقه الاسلامي والتشريع كل هذا الانتساع ، وخلف الفقهاء ثروة فقهية ليس لها مثيل في التاريخ .

وبصفة عامة فلم الحروب لها أثر فعال في كل معالم المدنية والحضارة . والإسلام يشجب الحروب الكلية أو الشاملة في العصر الحديث ، ويدعو الناس جميعاً إلى سلم شاملة ، قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (١) .

وقد لاحظنا أن الجهاد في الاسلام ليس بمعنى الحرب في القانون الدولي ، لأنه كفاح طبيعي الدفاع عن قداسة العقيدة ، وليس من أجل السيطرة والنفوذ والمصالح الاقتصادية .

ولا يصح الخلط بين انتشار الدعوة الاسلامية أو نزعها العالمية وبين امتداد الدولة الاسلامية في الماضي ، فالأول يقوم على أساس المنطق والحجة والبرهان ، والثاني لدعم الحرية الدينية وإيقاظ الضمائر وانفري سياسي هو تخليص الناس من الظلم الجماعي والتسلط الطبقى ، فقد أثبت المؤرخون أن الفتوحات الإسلامية لم تكن حروباً دينية ، وقرر جمهور الفقهاء أن الباعث على القتال ليس هو الكفر وخالفه الدين وإنما هو العدوان ، والمدوان كما عرفنا : هو حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين والمذميين ، أو على أموالهم وبلادهم ، أو على الدعاة والمرشدين ، أو على فئة مستضعفة أو معاهدة . وتقدير ذلك راجع إلى ولاية الأمور .

(١) البقرة : ٢٠٨

وحينئذ يظل الجهاد مشروعاً ما دام هذا السبب قائماً ، وتتعدد حالات المشروعية ضمن ما أسميناه بمحالات الدفاع الوقائي : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس . وآيات القرآن الكريم في هذا الشأن ليس فيها ناسخ ومنسوخ غالباً ، وإغنا يفهم منها كونها إما لرد الاعتداء أو لإثارة الغزائم أثناء القتال ، أو لتقرير نهاية الحرب والوصول إلى السلام عن طريق المهادنات .

إذن لم يكن الجهاد وسيلة لنشر الدعوة ، وإغنا كان من الطبيعي أن يحمي ظهر الدعوة جنود أشداء على غيرهم رحماء بينهم ، وتكون الحرب حينئذ ضرورة ؛ لأن وضع الرأفة في مجال الحزم والشدة لإفساد الأمور وإخلال بالمصالح العامة . ومن هنا تظهر الحكمة من تشريع الجهاد : وهي إما رد العدوان ، أو المحافظة على جماعة المسلمين ، أو منع ظلم الحكام الذين يبادون نهضة الإصلاح وحركة التبشير الديني حتى يسم الخير والايان وتسود المحبة والوئام بين جميع الناس . وبناء على هذا فلم يكن الجهاد لتوسع والاستثمار ولا للجباية وامتصاص الدماء ، وإغنا هو عامل من عوامل حماية مبدأ التحرير والهداية .

ومن أجل ذلك فقط كان الجهاد تلتو الايمان برب العالمين ، فقد سئل رسول الله ﷺ فيما رواه النسائي : أي الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله وجهاد في سبيله .

ومصدر القول بنسخ الجهاد عند بعض الساسة هو الخوف المبني على سوء الظن بالمسلمين ، مع أن جهادهم حق وعدل لا عدوان فيه ، وسوء الظن حمز المستر جلاستون على أن يقف في البرلمان الانجليزي بمسكاً القرآن الكريم بيده ، ويقول : « ما دام هذا في الوجود فأوروبا لا تأمن غائلة المسلمين » .

وقد شاهدنا من دراستنا لآثار الحرب أنه لم يكن من المسلمين قسوة على أحد ، لأنهم كانوا الرحمة المهداة للعالمين ، وحربهم دائماً رفيقة لينة بالناس ، تنتهي فور القضاء على بواعثها وأسبابها ، أو بعد الوصول إلى الغاية المرجوة منها المحددة لها ، وهي إقرار السلام .

أما مبدأ تخير العدو بين قبول الاسلام أو الهد أو القتال الذي كان سائداً في حروب المسلمين فهو ليس من قواعد النظام العام ، وإنما يعتبر حالة من حالات الإنذار النهائي للعدو قبل نشوب الحرب إذا لم تستجب إحدى هذه المطالب ، بعد قيام سبب من أسباب الجهاد التي ذكرناها قبل : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس ، وليس مبدأ التخيير بين الخصال المذكورة هو أنه موجه لكل دولة غير مسلمة ، وإنما المبرة في قيام سبب القتال .

ومما قد يقادر إلى الذهن هذا التساؤل : وهو لماذا لا يترك الناس وشأنهم في أمر تدبيرهم ؟ وهل كان للمسلمين وصاية على العالم حتى يسلكوا معهم مسلك الإنذار السابق ؟ .

هذا السؤال مبني على تصوير الجهاد بأنه الحرب الهجومية وهو خطأ كما عرفنا ، أما قيام المسلمين بالدعوة إلى الدين الخالص ، فهو لأن المجتمع البشري يحتاج في كل زمان إلى تجديد روحي وإصلاح وتقويم ؛ فإن ترك الناس وشأنهم عممت الفوضى وساد الفساد وانحطت القيم واختلطت مفاهيم الدين كما كانت الحال قبل ظهور الاسلام ، وعندئذ فلا يكون هناك طعم للحياة ولا أمل في السمادة ، فمن الاخلاص وحب الانسانية الخالد أن يتحمل المصلحون أعباء الدعوة إلى الخير والتوحيد . فيمش البشر في سلام واطمئنان ورفاهية ، وترتبع المدنية والحضارة على دعائم

متينة . وليس في انتداب الامة الاسلامية لنشر الدعوة تفضيل لامة على أخرى وتمييزها عنها ، وإنما يكون المسلمون رسل هداية وإصلاح ، وحملات مشمل النور ولواء الطليعة ، دون تمييز ولا تفاضل ، ولا حصر ذلك في جنس من الاجناس .

ومما توصلنا إليه من خلال دراستنا هو أن الاصل في علاقة المسلمين بفيرهم هي السلم وليست الحرب ، وأن الدنيا في الحقيقة هي دار واحدة وانقسامها إلى دارين في اصطلاح فقهاءنا هو مجرد أثر من آثار الحرب للتمييز بين منطقة السلام ومنطقة الحرب ، مراعى في ذلك حالة الواقع الزمني ، وترتيب بعض الاحكام الفقهية في زمن معين ، وليس تنظيماً شرعياً دائماً .

والسيادة (السلطة السياسية) في المنطقة الاسلامية هي في الاصل واحدة ، ويجوز تعدد السيادات مع التقيد بوحدة التشريع الاسلامي ، ولكن السيادة على العموم ليست سيادة مطلقة حتى يجوز لولاة الأمور إعلان الحرب متى شاؤوا ، وإنما هي مقيدة بكتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين ، وعندئذ فالدولة الاسلامية تقوم على قدم المساواة مع مختلف السيادات في بلاد غير المسلمين .

وأما مبدأ الحياد القانوني الذي عرف حديثاً فلا نجد فيه منافاة لتعاليم الاسلام ؛ إذ أن القرآن الكريم قرر أصل هذا المبدأ ووجدت أمثلة في التاريخ الإسلامي تشبه من الناحية الفعلية حالة الحياد . وإذن فإن الإسلام يقر التنظيم الدولي بالوضع الحاضر ، ويسمى لإقامة أمن دولي بالمعنى المعروف حديثاً ، ولا فارق بين الشريعة والقانون الدولي إلا في أن القانون باعتباره ينظم العلاقات بين دول كثيرة فهو لا يلاحظ الآن فارق العقيدة والدين . وأما الشريعة فإنها تقيم التنظيم الدولي على أساس ديني ،

ولكن بدون تعصب أو حقد على الآخرين . وكل ما هنالك فالمجموعة البشرية إما إسلامية أو غير إسلامية دون أن يترتب على ذلك مساس بالحقوق أو تبرير لاعتداء . والذي ينبغي أن يشار إليه هو أننا دائماً ننظر إلى المسلمين ككل دون ملاحظة التنظيم الاقليمي الحاضر للدول الإسلامية ، فإذا اعتدى أحد على دولة مسلمة ، فلا يقر الاسلام أن تقف باقي الدول الإسلامية أو بعضها على الحياد وتتخلى عن مناصرة الدولة المعتدى عليها .

ومع أن الفقهاء قرروا اعتبار حالة الحرب قائمة بين الدارين — في اصطلاحهم — فإن أمام العدو فرصاً كثيرة لتدعيم السلام عن طريق « الأمان » . وقد لاحظنا مدى التسامح في منح الأمان ، حتى إنهم أجزوه من الأفراد ، وبأي صيغة ، ومطلقاً بالفر أو بأمر مجهول ، رغبة في حقن الدماء وتقرير السلام كلما أمكن . ونحن قد حصرنا مشروعية الأمان اليوم في ولاية الامور سداً للذرائع ، ومنعاً لما يترتب على الأمان الخاص من أضرار ، فضلاً عن اتفاق ذلك مع حالة التنظيم السياسي للدول الحديثة .

وقد كان الأمان الخاص معروفاً عند الأمم السابقة بما يسمى بنظام الضيافة ، واستمر كذلك في الإسلام وكان من العوامل الهامة في اعتناق الدين الجديد ، وحقن دماء العدو في ميادين القتال . وما يزال للأمان اليوم فائدة عملية في مناطق الحرب بالنسبة لقواد الجيش وبالنسبة للأجانب القادمين إلى بلاد الإسلام حيث يوفر لهم مختلف أنواع الحماية والرعاية لأشخاصهم وأموالهم وأسراهم ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية بينهم وبين المواطنين في بلاد الإسلام ، ويمنحهم حق التمتع بالمرافق العامة وممارسة الاعمال التجارية وحق التملك والتزوج ، ولكن مع قيام المسؤولية المدنية والجنائية عما يرتكبونه من أعمال ، وبشرط ألا يترتب على الأمان ضرر عام . وقد منعنا دخول العدو بلادنا في وقت نشوب الحرب إلا إذا كان

لفرض سلمي أو من أجل مصلحة حرية أو حاجة تجارية . وعلى العموم فإن الأمان من القضايا السياسية التي يجوز منها أو تقييدها في ظروف معينة وأماكن محددة .

والتمثيل السياسي الدائم جائز في الإسلام ، بناء على قاعدة المعاملة بالمثل ، ولا من الشريعة لم تقيّد أمان الرسل والسفراء بمدة محصورة ، وبذلك يمكن تدعيم الروابط السياسية والملاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، ويكون المبعوثين السياسيين التمتع بالحصانات الشخصية والمالية المعروفة حديثاً ، ولا يترتب على مجرد قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي ، وإنما يلزم إبعاد الشخص عند وجود أمارات تدل على الخيانة أو السلوك المشتبّه فيه . وهذا بخلاف العرف السائد الآن بين الدول فإن من آثار الحرب الطبيعية تعطيل التمثيل السياسي والقنصلي ما لم يسبق إعلان الحرب قطع العلاقات الدبلوماسية .

والمعاهدات في الإسلام أصل عام مقرر وليس استثناء من أصل هو الحرب ، فلم نجد كإسلام دستوراً يقرر قداسة اليهود وإلزام الوفاء بها ، ولذا فإنه يحرم نقض المعاهدة ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذها ، أو يبادر بفسخها ، أو يعلن الحرب علينا ، أو يتنكر المعاهدون في بلادنا للهدد ويتجمعوا لقتالنا . ويقتصر أثر النقض على من تسبب في ذلك دون بقية المعاهدين . وهذه الأمور لا تخرج عما يقرره القانون الدولي الذي يجيز نقض المعاهدة عند إخلال الطرف الآخر بالتزاماته ، أو بتغير الظروف ، أو بقيام الحرب .

وإذا كان هناك أسرى حرب فيلزم معاملتهم بالرفق والرحمة ويحبسون في مكان ملائم ، ولا يكرهون على عمل من الأعمال ، ويتقرر مصيرهم إما بأن عليهم أو بمغادرتهم بالمال أو بأسرى ، والاحسان والمغو والمنا على الأسير كان ذلك هو السائد في معاملة الأسرى في صدر الإسلام ،

ولا يجوز قتل الأسير لنير ضرورة حرية . أما إرقاق الأسرى فقد كان مبنياً على أساس المعاملة بالمثل والعرف السائد بين الأمم المتحاربة ، ولا يصح الإجهاز على المرضى والجرحى إذ لا معنى لذلك ، وإنما على المكس يعاملون معاملة إنسانية . ويحرم التمثيل بالقتلى أو انتهاب ما معهم ، وتسلم أمتعتهم وأشياؤهم إلى ولي الأمر ، ويلبثنا دفتهم ، ولا مانع من إرسال المعلومات عنهم ، أو تسليم جثثهم إلى العدو أو وقف القتال لنقلهم ، وإذا توصل القانون الدولي إلى الأخذ ببعض المبادئ الإنسانية في شأن معاملة الأسرى ، فذلك أمر طبيعي غير أنه يكون للاسلام فضل سبق في هذا وفي صيانة المثل العليا والأخلاق الكريمة عموماً .

وفي أثناء القتال ينبغي حصر الحرب في دائرة المقاتلين فلا يجوز قتل من عداهم كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين إلا إذا اشتركوا في مشورة أو إمداد أو خوض لميدان المعركة . ولا يجوز التمرض لرعايا العدو والمستأمنين في بلاد الإسلام إذا نشبت الحرب مع قومهم ، فإن ظهرت خيانتهم فيكتفى بإيادهم دون مصادرة أموالهم إلا إذا كان ذلك من أجل الحفظ باعتباره إجراء إدارياً للصيانة ، أو المحافظة على أموال رعايانا في الخارج .

ولا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات التجارية مع البلاد المحاربة وإنما يجوز ذلك كتدبير حربي فقط . وهذا بعكس السائد الآن بين الدول حيث يحظر التعامل والاتجار مع رعايا الدول المتحاربة بقصد الضغط الاقتصادي على العدو بمختلف الصور . وبذلك يتبين أن قواعد الشريعة في آثار الحرب تدل على سمو الاسلام وعدالته مع الأمم الأخرى ، وتأصل النظرة الإنسانية فيه رغم قيام الحرب مع بلاد العدو .

وإذا كان الإسلام يقر التعامل التجاري مع المحاربين ما لم يمنع ذلك ولي الأمر كآثر من آثار الحرب ، فهو يضع قيوداً على هذا التعامل فلا يجيز مثلاً تصدير الأسلحة ونحوها من كل ما فيه تقوية العدو سواء في السلم أم في الحرب ، ولا يسمح باستيراد ما يتنافى مع الإسلام كالتحور والمخدرات ونحوها . وفيما عدا ذلك تستوفى العشور (الرسوم الجركية) على الواردات . ويراعى في تحديد مقدارها وأصل وضعها وتعيين نوعها ووعائها ومربوطها والمدة التي تجزى عنها العرف السائد ومبدأ المعاملة بالمثل ومصصلحة الدولة كما كان ذلك هو الأصل في مشروعيتها حينما وضعها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه .

وليست أموال العدو كلها مباحة بسبب الحرب فلا يجوز حينئذ التخریب والتدمير لغير ضرورة حربية ، ولا السلب والنهب حيثما كان ؛ لأن التخریب عموماً هو لإفساد ، والله تعالى لا يحب الفساد . ولم يكن من قصد الإسلام في الحروب أصلاً هو الحصول على الغنائم أو السيطرة على مناطق الثروة والنفوذ ، كما نشاهد ذلك في الحروب الحديثة ، وإنما تستبر الغنائم أمراً طبيعياً بعد انتهاء الحرب .

وبالرغم من هذا فإن الفاتحين المسلمين كانوا يتركون الأرض بيد أصحابها سواء في الأرض المفتوحة عنوة ، أو التي جلا عنها أهلها خوفاً ، أو صولحوا على أن الأرض للمسلمين ، وكذلك كان الأمر بالنسبة للمنقولات . أما الغنائم الحربية فإنها تكون للدولة أو للغانميين ، إذ ليس من اللازم قسمتها بين الغانمين كما رجحنا ، وارتأى ذلك بعض الفقهاء ولا سيما في الوقت الحاضر .

وإذا وجد مال لمسلم أو ذمي في الغنائم فإنه يجب رده إليه سواء أكان ذلك قبل قسمة الغنيمة أم بعدها ، وهو رأي لبعض الفقهاء . وإذا أسلم

المدو فإنه يعصم ماله مطلقاً منقولاً أو عقاراً ، لأن الإسلام حاصم في الحقيقة وليس هو الدار كما قال بعض الفقهاء ، فالت الدار وصف طارئ بسبب الحرب فلا يؤثر في ترتيب حكم شرعي عام .

وقد وجدنا أن التشريع الاسلامي يحرص على إنهاء الحرب بكل وسيلة تضمن بقاء السلم . ولذا تعددت طرق انتهاء الحرب وأهمها اعتناق الاسلام عن اختيار ، وقد ساد السلام أوساط العالم بعد أن قبل الكثيرون الدعوة الإسلامية ، لأنهم وجدوا فيها البلسم الشافي لملاج أمراضهم الاجتماعية وتصحيح عقائدهم الدينية ، وبذلك كان انتشار الدعوة بقوتها الذاتية المستمدة من مبادئها وكيانها دون حاجة إلى إكراه عليها ، وهل يعقل أن يعمل السيف في موضع الحجبة والبرهان ؟ !

وتنتهي الحرب أيضاً بطريق المعاهدات ، لأنها ضمان أكيد لحفظ السلام ، والمعاهدات أصل عام مقرر في الإسلام ، وتظل عقود الصلح نافذة مادام المدو قائماً بتنفيذ التزاماته . ولا مانع من عقد الصلح المطلق أو الدائم ما دامت أسباب انتشار الدعوة الإسلامية مكفولة ، ذلك لأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم كما عرفنا هي السلم ، ولأن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح مع اليهود في المدينة . ويجوز تمويض أفراد المدو غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسهم وأموالهم ، وفقاً لما يقرره القانون الدولي الحديث لأنهم معصومو الدم والمال ولم يوجد منهم سبب يبيح ذلك .

أما عقود الدمة فهي تضمن السلم بشكل أكد من الهدنة أو الصلح لاندماج المسلمين بغيرهم في ظل وطن واحد ، وفي وثام ديني وتمشيش سلمي ، وعلى قدم المساواة في التمتع بالحريات الدينية ، وإقامة الشعائر ، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية ، مع توافر عصمة الدم والمال والعرض ، والحماية من أي اعتداء داخلي أم خارجي . وليست الجزية إلأضرية من

ضرائب الدخل الواجبة على غير المسلمين في نظير الزكاة المفروضة على المسلمين . وتسقط الجزية بأمور كثيرة كالعجز والفقر والموت والاسلام والاشتراك في القتال ، وما الجزية والزكاة إلا ضرورة من ضرورات المجتمعات المنظمة التي تضطر فيها الحكومات للقيام بأعباء كثيرة نحو مجموع المواطنين لتنظيم المرافق العامة وتوفير الأمن والطمأنينة . أما في تنظيم العلاقات الخارجية فلا تعتبر الجزية من قواعد النظام العام التي لا يجوز الخروج عليها بدليل أننا وجدنا في التاريخ الاسلامي كثيراً من المعاهدات التي لم تكن قائمة على أساس الالتزام بأي واجب مالي . والأصل في عقد الذمة أنه من العقود الرضائية .

والفتح : هو آخر الطرق المشروعة في الاسلام ، وقد كانت ذلك سائداً عند مختلف الأمم ، غير أن الفتوحات الاسلامية لم تكن حروباً دينية تهدف القضاء على الدين المخالف ، وإنما كانت عند قيام سبب من أسباب الحرب ورفض الاسلام أو العهد ، ولم تكن أيضاً من أجل مطمع اقتصادي أو لإشباع رغبة في السيطرة والاستعلاء وبسط النفوذ أو الاستعمار ، وإنما من أجل سيادة المبادئ والمثل العليا ، ومع هذا فدون إكراه على ذلك ولا تضيق على الناس في التزام هذا المسلك رغم قيام موجبات الحرب .

فإذا كانت الغلبة للمسلمين فإنه يترتب على الفتح اعتبار أموال العدو الحرة مضمومة للفتحيين ، وكذلك الأمر إذا كانت الغلبة لغير المسلمين . وقد لاحظنا قلة اهتمام الفقهاء المسلمين ببحث الفرض الثاني . فإذا احتل العدو بلداً إسلامية وجب على كل المسلمين أن يتعاونوا لاسترداده ، فإذا عجزوا فالمفهوم ضمناً أن الأمر يخرج حينئذ من حدود الاستطاعة لوقت ما ، ويتولى القالبون إدارة البلد ، ويكون تشريعهم هو المختص داخلياً . ومنشأ

عدم بحث الفقهاء للفرض الثاني هو ملازمة التصرف للمسلمين في الماضي . قال الله تعالى : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الاديبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيراً » (١) وقال سبحانه « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » (٢) ، « ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين » (٣) ، « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٤) .

وفي حالة استسلام العدو للمسلمين يكون المسلمون هم المحكمين في شأن الأفراد ، وتطبق قواعد الشريعة الإسلامية على النحو السابق في الأثرى ، فإذا لم يتم التسليم ورجب العدو في اللجوء إلى التحكيم فعلى المسلمين قبول ذلك ما لم تكن هناك أمارات خدام ومكر ، رغبة في إنهاء الحرب ، وعصمة للدماء ما أمكن . وقد أجاز فقهاؤنا تحكيم غير المسلم للضرورة فيجوز إذن أن يشترك في لجنة التحكيم أعضاء غير مسلمين . وحيث أن قواعد التحكيم الدولي الحديث أمراً جائزاً في الإسلام . ولا مانع من تطبيق قواعد القانون الدولي في موضوع النزاع ، لأنها تتفق في الغالب مع الشريعة الإسلامية لبنائها إما على العرف أو على قواعد القانون الطبيعي والعدالة أو على المعاهدات . أما بالنسبة لإجراءات التحكيم فيحدد اتفاق الحالة على التحكيم ، لأن التحكيم عقد من العقود ، والتراضي هو الأصل العام في إنشاء العقود . ويترتب على قبول التحكيم إنهاء الحرب ويكون قرار التحكيم ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك موجب يبرر الطعن فيه كالإكراه أو الخطأ الجسيم .

(١) الفتح - ٢٢ .

(٢) النساء - ١٤١ .

(٣) الأنفال - ١٨ .

(٤) التوبة - ٣٢ .

وعلى العموم فإن إنهاء الحرب بطريق التحكيم هو مجرد أمر نظري سواء في القانون أم في الشريعة .

وليس من الضروري أن يستمر المسلمون في حربهم حتى النصر أو الغناء ؛ لأن ذلك تهور لا يقره منطق ، فيجوز إذن ترك القتال إذا وجد الجيش في نفسه ضعفاً أمام العدو ، بل قد يجب في بعض الحالات إذا تحقق الضرر .

وأما في صدد المقارنة مع القانون الدولي فأننا توصلنا إلى أن نثبت سبق الفقه الاسلامي إلى كثير من نواحي التشريع الدولي ، وأنه فقه مستقل عن غيره دون وجود أدنى تأثير بفقه المعاصرين في زمن الاجتهاد فيما عدا اعتبارات الماملة بالمثل ؛ ذلك لان الفقه الاسلامي نظام عام للمجتمع البشري لا الاسلامي فقط ، هو تلم الأحكام كامل المزايا ، وأحكام آثار الحرب بالذات مثال بارز على استقلال الفقه .

والفقه الاسلامي في رأينا أصل المدنية الحديثة ، فإن احترام الحقوق وصيانتها ، وتشديد منارها مصدرة الاسلام . كيف لا ؛ وهو مؤسس على روح العدل والمساواة ، واحترام الحقوق الخاصة والعامة ، والنظام العالمي ، والتزول على مقتضيات النوااميس الطبيعية .

وقد لمسنا أن الاسلام يحث دائماً في العلاقات التي تمس غير المسلمين على أن يكون أتباعه آخذين بأمثل الآداب العليا وأكرم الصفات الطيبة ، وأن يكونوا أرحم الناس بعباد الله ، حتى إنه أصبح من البدهيات المعروفة صدق قول المستشرق غوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فأنما أرحم ولا أعذل من العرب » .

ومن الجدير بالذكر أن القانون الدولي لم يستقر تطوره الى اليوم

فأحكامه عرضة للتغير في كل زمان ، بل إنه لا يزال قاصراً في معالجة كثير من شئون الحرب ، لأن أحكامه مستمدة من استقراء الحوادث استقراء جزئياً ، ولا تخلو بعض مبادئه من أن تكون لخدمة صالح بعض الدول دون بعض ، لأنه لم تتأصل فيه بالواقع النزعة الحقيقية بالمعنى على الإنسانية والتزام المثل العليا ، والاخلاق الكريمة ، والاستثمار وآثامه خير شاهد على ذلك .

أما الاسلام فمبادئه واضحة محددة ، ولها صفة الخلود والاستقرار وتصلب شتى جوانب أحكامه بالنزعة الإنسانية الصحيحة ، إذ ليست تلك الأحكام في مصلحة أمة دون أخرى ، ومع هذا فهو يتقبل كل فكرة تقرر السلام وتوجه إلى الخير .

وبلاحظ أن المبادئ الدولية لا تنفذ دائماً . وإن كانت نافذة فكثيراً ما تنتهك حرمة القوانين وترتكب مخالفات صارخة على مرأى ومسمع من بقية الدول ، إذ ليس هناك سلطة عليا إيجابية تسهر على تنفيذ تلك القوانين بين المجموعة الدولية . ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر : حصار أمريكا لجمهورية كوبا للمرة الثانية ، وتدخلها في شئون الدومنيكان ، واعتدائها على شعب فيتنام الشمالية واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أما الأحكام الإسلامية فإن مصدر احترامها هو العقيدة التي تنفذ إلى أعماق القلوب ، فتملؤها خشية ورهبة وتحذرهما من عواقب المخالفة والانحراف عن التطبيق ، وفي ذلك ضمان أكيد لمراعاة مصالح الناس وحقوقهم . ولهذا طبقت مبادئ الإسلام دون أن نشهد مخالفة تضر بشير المسلمين إلا ما كان من بعض الرطاع في حوادث جزئية لا تخلو من بعض الملاحظات السياسية والغموض في الإدارة الحكومية ، ولا مانع شرعاً

في رأينا من تطبيق الجزاءات المقررة حديثاً على مخالفات قوانين الحرب ما دام في ذلك محافظة على مبادئ الإسلام .

وليست الحروب دائمة في الإسلام إلا بمقدار مشروعيتها وهو تحقق وصف الجراية والمدوان كما قلنا ، والإسلام بريء من تهمة النظرة المدائية بالفتنة إلى شعوب الأرض كما يدعي المستشرقون .

والملحوظ أن تهم المستشرقين التي تعرضنا لها في غالب نواحي رسالتنا ، كان مصدرها التعصب المحقوت أو نقص الدراسة والتحقيق ، مع أنه كان جديراً بالكتاب الباحثين أن يتزهدوا عن الوقوع في مثل تلك الهفوات أو المقاطعات المفضوحة .

ونحن بدورنا سلكتنا في الرد عليهم مسلك الاعتدال والانصاف بعد القيام بتحقيق علمي واسع النطاق ، فلم تهجم على أحد ولم نخطئ أحداً إلا بمقدار ما تطلبه كلمة الحق والعدل .

وكذلك كانت مناقشة آراء المذاهب الإسلامية رائدنا فيها الحق وتبيان الحقيقة ، بعد بسط الآراء وبيان المثالب فيها على هدي ما نفهمه من القرآن الكريم ، وواقع السنة النبوية ، والسلوك العملي للرسول عليه الصلاة والسلام . وبناء عليه ككنا أحياناً نوجع بعض أقوال الفقهاء ، وأحياناً أخرى نخالفها إلى رأي جديد بدون تعصب أو تأثر بقول إنسان ، إذ ليس إدراك المعاني مقصوراً على أحد ، ومراعاة المصالح في كل زمان أمر واجب . قال إمام دار الهجرة « ليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور وفهم يضعه الله في قلب من يشاء » .

ومن أمثلة الآراء الجديدة لنا ربط مشروعية الجهاد بوجود المدوان وترك تقدير ذلك لولي الأمر ، وأن الدنيا دار واحدة وليست دارين كما

قرر فقهاؤنا ، وأن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بالأمن الجماعي والاشتراك في تدابير القمع المشتركة لصالح البشرية ، ومنع الأمان الفردي أو الخاص ، وربط حق منح الأمان في العصر الحاضر بولي الأمر أو أحد نوابه ، وتأصيل مبدأ التمثيل الدبلوماسي ومشروعيته الدائمة ، وكون المعاهدات هي الأصل العام المقرر في الإسلام وليست استثناء من أصل هو الحرب فيجوز عقد معاهدات مع العدو لمدة دائمة ولاغراض سياسية مختلفة ، والخراج والجزية نظامان حرييان سياسيان وليسا من قواعد النظام العام ، كما أنه ليس كذلك مبدأ التخيير بين الإسلام أو الجزية أو القتال . ومن آرائنا ضرورة حصر دائرة القتال المشروع في المقاتلين ، وقصر جواز الفدية على الأموال المملوكة للحكومة أو المستخدمة لاغراض حرية ، وإقرار حق المطالبة بتعويض رعايا العدو غير المقاتلين إن أصابهم أذى بسبب المسلمين ، واعتبار المن أو المفاداة هو التشريع الدائم اللازم في الإسلام .

والخلاصة أن آراءنا الجديدة كانت بناء على اعتبار أن الأصل في العلاقات الدولية هي السلم وليست الحرب ، فلذلك أجزنا مشروعية مبدأ الحياد القانوني المعروف اليوم والتمثيل السياسي الدائم وقبول مبدأ التحكيم ونحو ذلك مما سبق أن عرضناه هنا .

وهكذا يمكننا أن نستخلص من دراستنا أسساً جديدة لتنظيم الدولي الحاضر بشكل يكفل تماماً صيانة السلم العالمي وتلك الأسس مستمدة من أصول الدعوة الإسلامية ومبادئها الدولية .

١ - إقامة الأمن الجماعي على أساس المعاهدات ، ورعاية حرمة الميثاق على أن تلك الحرمة من وحي العقيدة والإيمان .

آثار الحرب - ٥٠

٢ - تنظيم العلاقات الدولية على أساس سيادة الروح الإنسانية ومبدأ التعاون ، والإخاء الشامل بين الأمم ، والاهتداء بهدي الأديان السماوية .

٣ - نبذ مبادئ القوميات والعنصرية والوطن والجنسية ، لأنها أساس لكثير من المنازعات الدولية ، ثم ربط الأسرة البشرية بالروابط المعنوية والامس الفكرية ، لأن ذلك أدعى لطمأنينة والسلام وأجدى للناس جميعاً .

٤ - منع استخدام القوة إلا للدفاع عن النفس .

٥ - إقرار مبادئ الحرية والمدالة والمساواة وتصفية الاستعمار ، لأن التنافس الاستعماري من أسباب اضطراب العلاقات الدولية .

٦ - تسخير موارد الطبيعة والطاقات البشرية والآلية لخير العالم وتوزيعها على أساس العدل والصالح العام .

٧ - سيادة مبدأ الخلق والضمير والرحمة والصراحة .

ولا بد لصيانة هذه المبادئ من إقامة قوة تنفيذية عالمية ، وليست هذه المقترحات مجرد مثاليات لا يمكن تحقيقها ؛ إذ من الممكن التغلب على نزعات الهوى والامانة ، وقبول الناس للرسالات السماوية خير شاهد على قابلية البشر لتقبل الدعوات الإنسانية السامية .

وما ينبغي ملاحظته أن الأحكام الإسلامية التي تعرضنا لها في بحثنا هذا ، منها ما هو من قبيل الأحكام الدينية الملزمة التي ثبتت بنص قطعي الثبوت والدلالة ، أو بإجماع المسلمين ، أو كانت تقرر قاعدة خلقية أو شرعية لا تختلف باختلاف الأزمنة ، فهذه الأحكام لا يجوز مخالفتها ، ومثلها ما ذكرناه في معاملة الأسرى . ولكن الغالب من الأحكام التي ذكرناها هي أحكام فقهية من صنع الفقهاء الذين كانوا متأثرين فيها بالحالة

الرومية والاوضاع السائدة والمعاملة بالمثل . وإذنت فيمكن مخالفة هذه الأحكام والتغيير فيها بحسب المصلحة أو مراعاة العرف ، ولا يتقيد المجتهد هنا إلا بالأمارات التي ذل عليها نص تشريعي أو إجماع أو كان بمثابة الروح العامة للتشريع ، وفيما عدا ذلك تتأثر القواعد الفقهية بكل تطور يحقق المصلحة العامة . ولا مانع من أن نأخذ بكل تشريع حربي أو سلمي معاصر ما دام لا يتعارض مع أصل نظرة الشريعة للجهاد والسلام . فمثلاً قول الفقهاء : إن جميع الحربيين تستباح دماؤهم في الحرب وتقتل بالفتح جميع أموالهم المقاربة والمنقولة . هذا الحكم كان صحيحاً حينما كانت الحرب في الماضي تعتبر كفاحاً بين شعبي الدولتين ، أما اليوم حيث اقتضت الحرب على الجيوش المنظمة فينبغي حصر أثر الحرب فيهم دون غيرهم من بقية الشعب وفي حدود ما يختص بالحكومات فقط ، إلا في حالة ما يعرف حديثاً بحرب العصابات التي يشارك فيها أفراد الشعب فيطبق عليهم قانون الحرب كالجيوش المنظمة .

والكلمة الأخيرة أننا في بحثنا كله لم ندمع وعورة الطريق واستمعنا المسائل ، فكنا نترث كثيراً حتى اهتدينا إلى الميزان الصحيح للخطوط الرئيسية والتفصيلية لموضوعنا هذا ، حتى إننا اطلعنا على أكثر من خمسمائة مرجع ، منها نحو ثمانين مخطوطاً . وترجمنا في الحواشي لنحو ثلاثمائة شخص . وكانت أسوتنا بهذا المبدأ وهو أن « العلم طريقة قبل أن يكون حقيقة » .

★

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

★ ★ ★

ملحق

قانون حرب اسلامي

حرصاً منا على بيان صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان اضع مشروعاً
لقانون حرب دولي مستمد من الإسلام .

الباب الأول

المبادئ الدولية في الإسلام

المادة (١) الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب .
والدنيا دار واحدة ، والحرب ضرورة ، ويترتب على قيام الحرب وجود
منطقة سلام ومنطقة حرب تختلفان في بعض الاحكام الفقهية .

مادة (٢) الإكراه على الدين أمر ممنوع في الإسلام . والحرية الدينية
مكفولة ما لم يترتب عليها إخلال بالنظام العام .

مادة (٣) الجهاد مشروع عند وجود العدوان ، وتقدير وجوده راجع

لولاية الامور في كل زمان . والباعث على الجهاد هو الاعتداء وليس
المخالفة في العقيدة . والهدف من الجهاد : هو كفالة حرية العقيدة والتبليغ
ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس والبلاد .

مادة (٤) وسائل الحرب الحائزة : هي ما تجمل الخسائر محدودة من
كل ما يتفق مع أعراف الحرب ومراعاة المعاملة بالمثل ما لم يترتب على ذلك
فناء عام ، فلا يجوز قطع الشجر ولا هدم البناء ولا الإفساد في الأرض
إلا لضرورة حربية كالترس بها ، أو التحصن فيها ، ولا يجوز أيضاً
استعمال القنابل الذرية لأنها تؤدي إلى التخريب وقتل من لا يجوز قتالهم
من الآمنين والنساء ونحوهم .

مادة (٥) ب- لا يجوز بدء الحرب إلا بإعلان العدو ومضي مدة تمنع
المباغتة ، ما لم تكن هناك ضرورة حربية تستدعي المفاجأة .

ب- بضمن المسلمون ما أنفقوه من أموال الأعداء ، أو أهدروه من
دمائهم قبل دعوتهم إلى الاسلام وإنذارهم بالحجة والبرهان .

مادة (٦) تخيير العدو بين إحدى الخصال الثلاث : الإسلام أو العهد
أو القتال ليس من قواعد النظام العام بالنسبة لأخير المسلم ، وإنما هو حالة
من حالات الإنذار النهائي للعدو التي يترتب على رفضها نشوب القتال بعد
قيام حالة الحرب .

مادة (٧) نظام الامان يوفر كل أنواع الحماية والرعاية لشخص الاجنبي
وماله وأسرته ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية مع غير المسلمين ، ويكون
المستأمن حق التمتع بالمرافق العامة حتى القضاء في بلاد الإسلام ، وله
حق ممارسة الاعمال التجارية في حدود معينة ، وله حق الزواج والتملك ،
ويسأل عن أعماله مدنياً وجنائياً وتطبق عليه الشريعة الإسلامية فيما عدا
ما يتصل بالعقائد والاحوال الشخصية .

مادة (٨) يجوز للمدو دخول بلاد الاسلام وقت الحرب إذا كان بشرى سلمى أو مصلحة حرية أو حاجة تجارية .

مادة (٩) المؤمن اليوم : هو ولي الامر أو نائبه أو الموظف المختص باعطاء الامان . والمستامن : هو من يتمتع بالامان المؤقت سواء في حالة الحرب أم من أجل الدخول لبلاد اسلامية . ويعتبر المسلم أو الذمي مستامناً في غير بلده في بلاد الاسلام اذا اقتضت ذلك ضرورة المحافظة على الامن أو النظام العام .

مادة (١٠) على ولي الامر مراقبة المستامن أثناء الامان ، وذلك من أجل المحافظة على حقوق الافراد أو الصالح العام .

مادة (١١) يصدر الامان عن إرادة حرة خالية من العيوب التي تؤثر فيها كالأكراه والغلط والتدليس والتبني والتغريز .

مادة (١٢) ليس للأمان صيغة معينة ، وإنما يصح بأي لفظ عربي أو غيره أو بطريق الكتابة أو الإشارة المفهومة . ويتم الامان بلم المستامن بإيجاب المؤمن . ويمد الامان لازماً من جانب المؤمن فقط .

مادة (١٣) يجوز تقييد المستامن بمكان معين في داخل البلاد ، ويحرم مطلقاً من دخول المسجد الحرام .

مادة (١٤) : ١ - أكثر مدة الامان دون سنة ما لم تتجدد ، ويجوز بحسب الحاجة لمدة مطلقة أو مقيدة بمدة طويلة أو قصيرة .

٢ - لا يشترط في الامان أن يكون لمصلحة وإنما يلزم عدم وجود الضرر وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب المدو . فلا يصح الامان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار .

مادة (١٥) يقبث الامان بالبيئة . وإقرار الحاكم ، ولا يقبل ادعاء المستأمن الامان مالم يكن ذا مهمة سياسية . وكانت هناك قرائن تؤيد مدعاه ، أو كان تاجراً أو طالباً للأمان مع وجود نوع علامة أو بيئة أو نوع دليل أو كان لغرض معقول كسماع كلام الله تعالى ، أو ليسلم أو لمقد معاهدة مع مراعاة العرف والمادة في كل ذلك .

مادة (١٦) يجوز إقامة تمثيل سياسي دائم بين المسلمين وغيرهم لتدعيم العلاقات السياسية أو الاقتصادية ، وتقوية أواصر الود وزيادة التفاهم .

مادة (١٧) المبعوثون السياسيون يتمتعون بالحصانات الشخصية والمالية دون القضائية .

مادة (١٨) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي . وإنما يلزم إبعاد الممثل السياسي عند قيامه بنشاط مربب ، أو استعمار خيانة منه ، أو قيامه بأضرار الغير .

مادة (١٩) الماهدات أصل عام مقرر في الاسلام ، والوفاء بالعهد من الدعائم الأساسية التي يقوم عليها التشريع الاسلامي .

مادة (٢٠) يحرم نقض الماهدة من جانب المسلمين ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذ شروطها ، أو يبادر بفسخها أو يعلن الحرب علينا ، أو تظهر منه خيانة تتنافى مع التزامات العهد .

مادة (٢١) تنقضي الماهدات السياسية بقيام الحرب ، أما الماهدات التجارية أو التي تنظم وضماً عاماً لا صلة له بالتجارين فلا تنقضي بمجرد قيام الحرب إلا إذا كان في الماهدة التجارية إضرار بالمسلمين .

مادة (٢٢) لا تنقضي معاهدة الذمة إلا إذا حصلت مخالفة صارخة لمقتضى العقد ، وترتب على ذلك مقاومة السلطة الحاكمة أو الإخلال

بالنظام العام . أما ارتكاب الجرائم المدنية أو السياسية أو الجنائية فلا يترتب عليها نقض العهد ، وإغا يعاقب الشخص الجاني بموجب التشريع الجنائي في الاسلام .

مادة (٢٣) يجوز قتل الخاسوس ويجوز حبسه وعقابه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة .

مادة (٢٤) لا يسري أثر نقض المعاهدة على جميع المعاهدين ، وإغا ينحصر بالنقض فقط إذا كانت المعاهدة معاهدة ذمة أو أمان . فإن كانت هدنة فلا ينتقض عهد الباقيين إلا إذا سكتوا عن الناقض ولم يوجد منهم إنكار بقول أو فعل ، أو فاصروا الناقض صراحة أو ضمناً ، أو كان الناقض رئيس دولة العدو .

مادة (٢٥) إذا انتقض أمان المستأمن فإنه يبعد من البلاد ويبلغ المأمن . وإذا انتقض أمان المهادن صار كالحربي ، ولا يجوز إبعاد الذمي ما لم يقاتلنا ، أو تنطبق عليه حالة من أحوال إسقاط الجنسية المعروفة حديثاً .

مادة (٢٦) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات الاقتصادية مع بلاد العدو ، وإغا لولي الأمر قطع العلاقات كتدبير من تدابير الحرب .

مادة (٢٧) لا يجوز تصدير الأسلحة ونحوها من كل ما فيه تقوية العدو على الحرب . ويجوز تصدير الأطعمة والأقوات والألبسة والأخشاب وسائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية ما لم ينمها ولي الأمر في أثناء قيام الحرب .

مادة (٢٨) تستوفي المشور (الرسوم الجمركية) على الواردات ، ويراعى في استيفائها ومقدارها ونوعها ووعاؤها ومربوطها والمدة التي تجزئ عنها مبدأ المعاملة بالمثل ومصصلحة الدولة والعرف الدولي . ولا يجوز شراء واستيراد المحرمات والمنكرات في القانون الاسلامي كالخمر والخنزير والميتة وآلات المجون والاهو ووسائل الخلاعة .

الباب الثاني

أشخاص العدو وأموال

مادة (٢٩) لا يجوز قتال غير المقاتلة كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين والأطباء إلا إذا اشتركوا في الحرب برأي أو قول أو إمداد أو قتال أو في حالة الثارات أو التترس بهم .

مادة (٣٠) لا يجوز التعرض لرعايا العدو المستأمنين في بلاد الإسلام إذا لُصبت الحرب مع قومهم . وينبغي إبعادهم إذا ظهرت خيانة منهم ، ولا يجوز مصادرة أموالهم إلا بطريق الأسر إذا اشتركوا في القتال . ويصح أن توضع الحراسة على أموالهم كإجراء إداري لحفظ المال .

مادة (٣١) ينبغي معاملة الأسير بالرفق والرحمة ، وتوفير له حاجياته من ملابس ومأكل ، ولا يجوز تعذيبه بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب .

مادة (٣٢) يحبس الأسير في مكان ملائم منأ من الحرب ، ولا يكره على إفشاء أسرار دولته .

مادة (٣٣) يتقرر مصير السبي من النساء والصبيان ، والمجزة ونحوهم كالرهبان ، والأسرى .. إما بإطلاق سراحهم (المن) أو بالفداء على مال ، أو غير مال ، أو بمقد الذمة لهم ، أو بتبادل الأسرى مع ملاحظة المائلة في أرتب العسكرية . ولا يجوز قتل الأسير لغير ضرورة حرية ويستبر الأسير أسير الجماعة الإسلامية وليس أسير الفرد .

مادة (٣٤) للجندي أن يستأسر ، وله أن يقاتل في حالة التيقن من الموت . ويحرم على المسلم الأسير إفشاء الأسرار العسكرية وغيرها ، وله الحرب إذا أمكنه ذلك ، ويجوز تشغيله لقاء أجر ، ويكره ذلك في الأعمال الحربية ، وليس له أن يقاتل معهم عدواً آخر إلا بالاكراه .

مادة (٣٥) يلزمنا فكك أسرانا المسلمين وغير المسلمين بأي طريق - بالمال أو بمبادلة الأسرى ، أو بالقتال إن أمكن وتمذر ما عدا ذلك .

مادة (٣٦) لا يجوز الإجهاز على المرضى والجرحى ويعاملون معاملة إنسانية .

مادة (٣٧) يحرم التعميل بالقتلى أو انتهاب ما معهم وتسلم أمتعتهم إلى ولي الامر ، ويلزمنا دفنهم ، وترسل المعلومات عنهم إلى أقوامهم وتسلم لهم جثثهم إذا طلبوا ذلك .

مادة (٣٨) لا يجوز التخريب والتدمير لغير ضرورة ، لأن ذلك فساد والله تعالى لا يحب الفساد .

مادة (٣٩) : ١ - تنتقل ملكية أموال العدو الحربية أو أمواله العامة إلينا بالاستيلاء ، وتكون أربعة أخماسها من حق الجيش ما لم يرولي الامر خلاف ذلك ، أما الأراضى الخاصة فتترك على ملكية أصحابها .

٢ - والأراضي العامة إن فتحت البلد عنوة فيكون ولي الأمر فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، وإن شاء أقر أهلها عليها بمد وضع الخراج عليها . فإن جلا عنها أصحابها خوفاً فتصبح وفقاً على المسلمين ، أما إن فتحت صلحاً ، فإن وقع الصلح على أن الأرض للمسلمين فهي لهم وفقاً ، وإن تم الصلح على أن الأرض لأصحابها فهي لهم بمقتضى الصلح . أما المنقولات فهي من حق الفاعين ولولي الأمر ألا يقسمها عليهم .

مادة (٤٠) ترد الاموال التي توجد في الثنية إلى صاحبها المسلم أو الذمي بدون دفع عوض عنها . وتكون أموال من أسلم من الحريين مضمومة لا يجوز اغتنامها .



الباب الثالث

طرق إنهاء الحرب

مادة (٤١) يجب إنهاء الحرب إذا قبل العدو اعتناق الاسلام ويترب على ذلك عصمة الدماء والاموال عموماً .

مادة (٤٢) تنتهي الحرب بمقد الصلح أو الهدنة ، ويسري أثر العقد على مختلف الحكام ، وبظل عقد الصلح نافذاً لا يصح نقضه ما لم ينقضه العدو ، ويترب على الاتفاق فوراً أمان الانفس والاموال .

مادة (٤٣) عاقد الصلح : هو ولي الامر أو نائبه أو قائد الجيش الذي يختص عادة بتوقيع معاهدة الصلح .

مادة (٤٤) عقود الصلح المطلقة والدائمة جائزة في الاسلام إذا انتشرت الدعوة الاسلامية بالطرق السلمية . والاصل في الهدنة أن تكون مؤقتة بمدة معينة ، وتقدير ذلك متروك لولاء الامور ومقدار الحاجة والمصلحة .

مادة (٤٥) لا مانع من تمويش الافراد غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسهم واموالهم .

مادة (٤٦) تنتهي الحرب بعقد الذمة على الدوام ويصبح الـدميون مواطنين،
ويعتبر عقد الذمة بحسب الأصل من العقود الرضائية .

مادة (٤٧) يجوز فرض ضريبة على الـدميين تسمى الجزية . وتسقط
بأمور كثيرة هي : الموت والمجز الدائم والفقر والعمى والزمانة المرضية
والشيخوخة واعتناق الاسلام والاشتراك في القتال مع المسلمين ، والإعسار
بها بعد مضي سنة ، وتقادم المهد على عدم القيام بأدائها .

مادة (٤٨) عاقد الذمة : هو ولي الامر أو نائبه فلو عقدها أحد
الرعية أحرز الامان ، ولولي الامر الخيار بين إمضاء العقد أو رد الشخص
لأمنه . والمعقود له : هو كل شخص غير مسلم عربياً كان أو أعجمياً ،
كتابياً أم وثنياً .

مادة (٤٩) يعتبر الـدمي كالمسلم في الحقوق وبعض الواجبات . ويترتب
على عقد الذمة عصمة المال والنفس والمرض ، وحق ممارسة الشعائر الدينية
ما لم تضر بالصالح العام ، وحقه في منع الاعتداء عليه .

مادة (٥٠) تنتهي الحرب بالفتح ويترتب عليه جواز اغتنام أموال
العدو ، ويصبح المقاتلون أسرى يتقرر مصيرهم بعد استقرار الأوضاع .

مادة (٥١) التحكيم في حالة تسليم العدو ينهي الحرب . وإذا كانت
النصر للمسلمين فتطبق حينئذ الشريعة الإسلامية ، ويكون المحكم مسلماً ذا
ثقة وأمانة وزاهة معروفة عنه ، كما يكون من أهل الرأي والكفاءة فيما
يتصل بموضوع التحكيم .

مادة (٥٢) تنتهي الحرب بالتحكيم بالمعنى الدولي الحديث . ويحدد
اتفاق التحكيم إجراءاته والقواعد المطبقة في شأنه ، ولا يشترط كون
المحكم مسلماً حينئذ .

مادة (٥٣) يعد قرار التحكيم أمراً ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك نقص أو خطأ جسيم أو إكراه واقم على المحكمين .

مادة (٥٤) يجوز ترك القتال إذا كانت قوتنا لا تتكافأ مع قوة العدو وغلب على الظن سحق الجيش كله أو بعضه أو وقوعه في قيد الأسر أو إلحاق الهزيمة به ، أو إصابة المسلمين بضرر عام .



المراجع

بحسب الترتيب التاريخي

١ - القرآن الكريم وتفسيره

- الفراء (٢٠٧ هـ) : « معاني القرآن » (يحيى بن زياد الفراء) ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : « تأويل مشكل القرآن » (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- الطبري (٣١٠ هـ) : « تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري » ٣٠ جزءاً ، وبهامشه تفسير النيسابوري . المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٢١ هـ .
- أبو جعفر النحاس (٣٣٨ هـ) : « الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم » (أحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي المصري) ، وبآخره « الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة » القاهرة ، زكي مجاهد .
- الخصاص (٣٧٠ هـ) : « أحكام القرآن » (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الخصاص) ٣ أجزاء ، مطبعة الأوقاف الإسلامية ، ١٣٣٥ هـ .

ابن سلامة (٥٤١٠) : « الناسخ والمنسوخ » (هبة الله بن سلامة المفسر)
مطبوع بهامش « أسباب النزول » للنيسابوري .

ابن حزم (٥٤٥٦) : « الناسخ والمنسوخ » (أبو عبد الله محمد بن حزم)
مطبوع بهامش الجزء الثاني من تفسير الجلالين ،
مطبعة محمد مصطفى ، ١٣٠٠ هـ .

النيسابوري (٥٤٦٨) : « أسباب النزول » (علي بن أحمد الواحدي)
النيسابوري (مطبعة هندية بمصر ، ١٣١٥ هـ .

البغوي (٥٥١٦) : « معالم التنزيل » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي)
مطبوع بهامش تفسير ابن كثير ، وتفسير الخازن .

الزخشري (٥٣٨) : « الكشف عن وجوه التنزيل وعيون الأقاويل في
وجوه التأويل » (محمود بن عمر الزخشري)
الخوازمي (٣ أجزاء ، القاهرة ، طبع الحلبي ،
١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .

ابن العربي (٥٥٤٣) : « أحكام القرآن » : (أبو بكر محمد بن عبد الله)
٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ،
١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .

الطبري (٥٥٤٨) : « مجمع البيان في تفسير القرآن » (الفضل بن
الحسن بن الفضل) ١٠ أجزاء ، طبع طهران
١٣٧٣ هـ .

أبو بكر الخازمي (٥٥٨٤) : « الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار »
(الحافظ محمد بن يوسف الخازمي الهمداني) ، حلب
المطبعة العلمية ، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م .

الرازي (٥٦٠٦ هـ) : مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير ، (محمد الرازي
فخر الدين) ، ٨ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، الطبعة
الأولى / ١٣٠٧ هـ .

القرطبي (٥٦٧١ هـ) : الجامع لأحكام القرآن ، (محمد بن أحمد
الأنصاري القرطبي) ٢٠ جزءاً ، مطبعة دار
الكتب المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الغازن (٥٧٢٥ هـ) : دلباب التأويل في معاني التنزيل ، (علي بن محمد
المعروف بالغازن) ٤ أجزاء ، بهامشه تفسير
البغوي ، مطبعة مصطفى محمد .

أبو حيان (٥٧٥٤ هـ) : د البحر المحيط ، (محمد بن يوسف بن حيان
الأندلسي) ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ،
الطبعة الأولى / ١٣٢٨ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : د تفسير الحافظ ابن كثير ، (عماد الدين
اسماعيل بن كثير الدمشقي) ٩ أجزاء ، مطبعة
المنار ، الطبعة الأولى / ١٣٤٦ هـ .

البيضاوي (٧٩١ هـ) : د أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ناصر
الدين عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي) المطبعة
الهيبة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م .

السيوطي (٩١١ هـ) ١ - د الاتقان في علوم القرآن ، (جلال الدين السيوطي)
جزءان ، بهامشه إيجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني ،
مطبعة حجازي بالقاهرة ، ١٣٦٨ هـ .

آثار الحرب - ٥١

٢ - « أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين »
مطبعة محمد مصطفى / ١٣٠٠ هـ .

أبو السعود (٩٥١ هـ) « تفسير أبي السعود » (محمد بن محمد الهادي)
٥ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

الخطيب الشربيني (٩٧٧ هـ) : « السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض
معاني كلام ربنا الحكيم » (محمد الشربيني الخطيب)
٤ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، ١٣١١ هـ .

الجل (١٢٠٤ هـ) « الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين »
(سليمان الجل) ٤ أجزاء ، المطبعة الازهرية
المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ .

الآلوسي (١٢٧٠ هـ) : « روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني »
(محمود الآلوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً ، إدارة
الطباعة المنيرية ، ١٢٦٧ هـ .

الفنوجي البهوتي (١٣٠٧ هـ) : « فتح البيان في مقاصد القرآن » (صديق بن
حسن البخاري ملك مدينة بهوبال) ١٠ أجزاء ،
المطبعة العامرة بيولاك ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٠ هـ .

وشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : « تفسير المنار أو تفسير القرآن العظيم » نهج فيه
منهج أستاذ الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ،
القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٤٦ هـ .

محمد السائس وجماعة : د مذكرات تفسير آيات الأحكام ، لطلاب كلية
الشريعة بالأزهر ، ٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة
صبيح ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .

٢ - الحديث الشريف ومصطلحه ورجال الأثر

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) : د مسند الامام أبي حنيفة (النعمان بن ثابت)
طبع ١٣٢٧ هـ .

مالك (١٧٩ هـ) : د الموطأ ، (مالك بن أنس) انظر السيوطي .

الشافعي (٢٠٤ هـ) : د مسند الامام الشافعي ، (محمد بن إدريس)
بهامش الجزء السادس من كتاب الام ، المطبعة
الاميرية ، ١٣١٤ هـ .

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : د مسند الامام أحمد ، وبهامشه منتخب كنز
المال في سنن الأقوال والأفعال ، لملاء الدين علي
ابن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي . المطبعة الميمنية
بمصر ، ١٣١٣ هـ .

البخاري (٢٥٦ هـ) : د صحيح البخاري ، (أبو عبد الله محمد بن
اسماعيل البخاري) ٩ أجزاء ، المطبعة الخيرية ،
الطبعة الاولى ، ١٣٢٠ هـ .

مسلم (٢٦١ هـ) : د صحيح مسلم ، (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري)
جزءان ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٠ هـ .

ابن ماجه (٢٧٣ هـ) : د سنن المصطفى أو سنن ابن ماجه ، (محمد بن يزيد بن ماجه القزويني) - جزاء ، وبهامشه حاشية السندي ، المطبعة العلمية بمصر ، الطبعة الاولى ،

١٣١٣ هـ .

أبو داود (٢٧٥ هـ) : د السنن ، أو سنن أبي داود ، (سليمان بن الأشعث السجستاني) ٤ أجزاء ، مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ،

١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الترمذي (٢٧٩ هـ) : د جامع الترمذي ، (محمد بن عيسى بن سورة الترمذي) ومعه شرحه تحفة الاخوان - ٤ أجزاء ، طبع في دهلي سنة ١٣٠٠ هـ .

النسائي (٢٧٩ هـ) : د المجتبى ، (سنن النسائي - أحمد بن شبيب ابن دينار النسائي) مع شرح السيوطي وحاشية السندي ، ٨ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الاولى ،

١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م .

الطحاوي (٣٢١ هـ) : ١ - د مشكل الآثار ، (أحمد بن محمد ابن سلمة الازددي) ٤ أجزاء ، مطبعة دائرة المعارف النظامية في الهند - حيدر آباد ، الطبعة

الاولى ، ١٣٣٣ هـ .

٢ - د معاني الآثار ، أو شرح معاني الآثار ، في مشكل الحديث . طبع الهند ، ١٣٠٢ هـ .

الدارقطني (٣٨٥ هـ) : د سنن الدارقطني ، (علي بن عمر بن مهدي) جزاء ، طبع حجر بالهند ، ١٣١٠ هـ .

الأصبهاني (٤٣٠ هـ) : د حلية الأولياء ، (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني)
١٠ أجزاء ، مطبعة السعادة ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٤ م .

البيهقي (٤٥٨ هـ) : د السنن الكبرى ، (أحمد بن الحسين البيهقي) ١٠
أجزاء ، بهامشه د الجوهر النقي في الرد على البيهقي ،
لابن التركاني (٧٤٥ هـ) ، مطبعة دائرة المعارف
المطبعة بمحيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٤ هـ .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) : د الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، (أبو عمرو
ابن عبد الله المعروف بابن عبد البر) - أجزاء
الطبعة الأولى / ١٣١٩ هـ .

الباجي المالسكي (٤٧١ هـ) أو (٤٩٤ هـ) : د المنتقى شرح الموطأ ، (سليمان
ابن خلف الباجي الأندلسي) - ٧ أجزاء ، مطبعة
السعادة ، ١٣٣٢ هـ .

البغوي (٥١٠ هـ) : د مصابيح السنة ، (الحسين بن مسعود الفراء)
جزءان ، المطبعة الخيرية ، ١٣٩٨ هـ .

القاضي هياض (٥٤٤ هـ) : د الشفاء في تعريف حقوق المصطفى ، (عياض بن
موسى اليحصبي) - جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٥٠ م .

ابن الأثير (٦٣٠ هـ) : ١ - د النهاية في غريب الحديث والأثر ، (علي
ابن عبد الكريم الجزري) - ٤ أجزاء ، المطبعة
الخيرية ، ١٣٢٢ هـ .

٢ - د أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ٥ أجزاء
المطبعة الوهبية ، ١٢٨٠ هـ .

٣ - تجريد أسماء الصحابة من أسماء الغابة ،
وقيل إنه للذهبي وهو الراجح . في تحقيقنا ، الطبعة
الاولى بالهند ، حيدر آباد ، ١٣١٥ هـ .

النووي (٦٧٦ هـ) : شرح مسلم ، (أبو زكريا يحيى بن شرف
النووي) - ١٨ جزءاً ، القاهرة ، مطبعة
محمود توفيق .

الذهبي (٧٤٤ هـ) : ١ - تذكرة الحفاظ ، (محمد بن أحمد بن
عثمان بن قايماز الذهبي ، شمس الدين) ٤ أجزاء ،
مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد .

٢ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، - ٣ مجلدات ،
طبع القاهرة / ١٣٢٥ هـ .

الزيلعي (٧٦٢ هـ) : نصب الراية لاحاديث الهداية ، (محمد بن عبد الله
ابن يوسف الزيلعي) ٤ أجزاء ، مطبعة دار المأمون بشبرا
مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : الباعث الخئث شرح اختصار علوم الحديث ،
(أبو الفداء اسماعيل بن أبي حفص) الطبعة الثالثة ،
محمد صبيح .

الهيمشي (٨٠٧ هـ) : مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، (نور الدين علي
ابن أبي بكر الهيمشي) بتحرير الحافظين العراقي
وابن حجر - ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبة
القدس ، ١٣٥٣ هـ .

ابن خطيب الدهشة (٥٨٣٤): د تحفة ذوي الأرب في مشكل الأسماء والنسب في
الموطأ والصحيحين ، (محمود بن أحمد بن محمد
الجوي الفيومي المعروف بابن خطيب جامع الدهشة) ،
طبع ليدن ، ١٩٠٥ م .

ابن حجر العسقلاني (٥٨٥٢): ١ - د لسان الميزان ، (أحمد بن علي بن
محمد الكنافي العسقلاني) - ٦ أجزاء ،
مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية
حيدر آباد ، ١٣٣١ هـ .

٢ - د الإصابة في تمييز الصحابة ، ٨ أجزاء
مطبعة السعادة .

٣ - د بلوغ المرام من أدلة الأحكام ،
طبع مصر ، ١٣٢٠ هـ .

٤ - د فتح الباري بشرح صحيح البخاري ،
١٣ جزء أ ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٥٢ هـ .
٥ - د تهذيب التهذيب في أسماء رجال الحديث ،
١٢ جزء أ ، طبع حيدر آباد ، ١٣٢٥ هـ .

العيني (٨٥٥ هـ) : د عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، (بدر
الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني) ، إدارة
الطباعة المنيرية ، ١٣٤٨ هـ .

السيوطي (٩١١ هـ) : ١ - د الآلاء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ،
(جلال الدين السيوطي) جزءان ، المطبعة
الأديبة ، الطبعة الأولى ، ١٣١٧ هـ .

- ٢ - د الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ،
جزءان ، المطبعة الخيرية بمصر ، ١٣٢١ هـ .
٣ - د تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك ،
٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي .

القسطلاني (٩٢٣ هـ) : د إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، (شهاب
الدين أحمد بن محمد القسطلاني) ١٠ أجزاء ، طبع
ببلاق ، ١٣٢٧ هـ .

الأنصاري (القرن العاشر الهجري) : د خلاصة تذهيب السكال في
أسماء الرجال ، (أحمد بن عبد الله بن أبي الخير
حسن الأنصاري) فرغ من تأليفه سنة ٩٢٣ هـ ،
المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢ هـ) : د شرح الزرقاني على موطأ مالك ، (أنوار
كواكب أنهج المسالك) (محمد الزرقاني بن عبد
الباقي بن يوسف) المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

الصنعاني (١١٤٢ هـ) : د سهل السلام ، (محمد بن اسماعيل بن صلاح
الصنعاني) جزءان ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ،
الطبعة الثانية ، ١٩٥٠ م .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : د نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، (محمد بن علي
ابن محمد الشوكاني) - ٨ أجزاء ، القاهرة ، المطبعة
المثمانية المصرية ، ١٩٥٧ م .

القنوجي (١٣٠٧ هـ) : د الروضة الندية شرح الدرر البهية للشوكاني ،
(صديق بن حسن القنوجي البخاري ملك بهوبال) ؟
إدارة الطباعة المنيرية .

منصور علي ناصف (القرن ١٤ هـ) : د التاج الجامع للأصول في أحاديث
الرسول ﷺ ، - ٥ أجزاء ، الطبعة الثانية .
أحمد البنا الساعاتي (القرن ١٤ هـ) : الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام
أحمد بن حنبل ، مطبعة الاخوان المسلمين ، ١٣٥٩ هـ .
عبد الوهاب عبد الطيف : د المختصر في علم رجال الأثر ، القاهرة ،
مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٢ م .

٣ - الفقه الاسلامي وتاريخه وأصوله السياسية

أولا - الكتب والمخطوطات القديمة

أ - الفقه الحنفي

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) : د الفقه الأكبر ، (النعمان بن ثابت) اطلعنا
عليه في شرح علي ابن السلطان محمد الهروي ، طبع
حجر ، ١٣٠٧ هـ .
أبويوسف (١٨٣ هـ) : ١ - د الخراج ، (يعقوب بن ابراهيم) ، المطبعة
السلفية ، ١٣٥٢ هـ .
٢ - د الرد على سير الأوزاعي ، طبع الهند ،
حيدر آباد .
وقد تفضل الأستاذ المشرف بإطرته لي .
يحيى بن آدم (٢٠٣ هـ) : د الخراج ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٧ هـ ، تحقيق
أحمد شاكر .
أبو عبيد (٢٢٤ هـ) : د الأموال ، (القاسم بن سلام) طبع القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .
السموكندي (أبو الليث) (٣٧٣ هـ) : د خزائن الفقه ، (نصر بن محمد إمام الهدى)
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٦١) .

المرخسي (٤٨٣ هـ) : ١ - « شرح السير الكبير » (محمد بن أحمد بن أبي

سهل المرخسي) - ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٥ هـ .

٢ - « المبسوط » فيه شرح السير الصغير في الجزء

العاشر من ٣٠ جزءاً ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٤ هـ .

النسفي (٥٣٧ هـ) : « طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ الحنفية »

(نجم الدين عمر بن محمد النسفي) المطبعة العامرة ، ١٣١١ هـ .

السموقندي (علاء الدين) (٥٤٠ هـ) : « تحفة الفقهاء » (علاء الدين محمد بن

أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩١) وقد

طبع حديثاً في دمشق بمطبعة الجامعة في ثلاثة أجزاء ،

١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م . وأعيد طبعه عام ١٩٦٤ مع

تخريج أحاديثه للمؤلف بالاشتراك مع الأستاذ محمد

المتنصر الكتاني .

العتابي (٥٨٦ هـ) : « جامع الفقه أو الفتاوى العتابية » (أحمد بن

محمود البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم

(١٩٣) .

الكاساني (٥٨٧ هـ) : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (علاء الدين

أبو بكر بن مسعود الكاساني) ٧ مجلدات ، القاهرة ،

الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

قاضي خان (٥٩٢ هـ) : ١ - « الفتاوى الخانية » (الحسن بن منصور بن

محمود الأوزجندی) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة

الأولى من الفتاوى الهندية .

٢ - « شرح كتاب الزيادات لمحمد بن الحسن »

مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣٨٠) .

المرغيناني (٥٩٣ هـ) : ١ - د الهداية شرح بداية المبتدي ، (علي بن أبي بكر المرغيناني) ٤ أجزاء ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٥ هـ .

٢ - د مختارات النوازل أو مختار الفتاوى ، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٩٥) .

الفزنجوي (٥٩٣ هـ) : د الحاوي القدسي أو حاوي الفتاوى ، (أحمد بن محمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٤٥) .

المرغيناني (برهان الدين) (٦١٦ هـ) : ١ - د المحيط البرهاني ، (برهان الدين محمود بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨١) .

٢ - د الوجيز في الفتاوى ، مخطوط بدار الكتب .

البخاري (٦١٩ هـ) : د الفتاوى الظهيرية ، (ظهير الدين محمد بن أحمد البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣١٧) .

السجستاني (بهد ٦٣٨ هـ) : د منية المقي ، (يوسف بن أحمد) مخطوط بدار المكتبة المصرية رقم (٤٣٩) آتمة سنة (٦٣٨ هـ) .

الموصللي (٦٨٣ هـ) : د الاختيار لتمليل المختار ، (عبد الله بن محمود الموصللي) القاهرة ، ١٣٥٦ .

ابن الساعاتي البعلبكي (٦٩٤ هـ) : د شرح على مجمع البحرين وملتقى النيرين ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨٣) .

الولوالجي (٧١٠ هـ) د فتاوى الولوالجي ، (ظهير الدين اسحق بن أبي بكر الحنفلي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (رافعي ٢٦٨٧٢) .

عيسى بن محمد (٨٣٤ هـ) : « المبتنى » مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم (٤٧١) .

الزيلعي (٧٤٢ هـ) : « تبين الحقائق شرح كنز الدقائق » (فخر
الدين عثمان بن علي الزيلعي) المطبعة الأميرية ،
١٣١٣ هـ .

سعد غديوش (بعد ٧٧١ هـ) : « جواهر الفقه » ألفه سنة ٧٧١ هـ ،
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٣١) .

القونوي (٧٨٨ هـ) : « درر البحار » (شمس الدين محمد القونوي البغدادي)
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٨٠) .

ابن الأسود (٨٠٠ هـ) : « المنايا في شرح الوقاية » (علاء الدين علي
ابن عمر) مخطوط بدار الكتب رقم (٧٨ م) .

أبو بكر المبادي (في حدود ٨٠٠ هـ) : « السراج الوهاج الموضح لكل
طالب ومحتاج » (محمد بن علي الحدادي) مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم (٢١٦) وهو شرح على
كتاب أحمد القدوري (٤٢٨ هـ) .

ابن البزاز الكودي (٨٢٧ هـ) : « الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز »
(محمد بن شهاب) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة
الأواخر من الفتاوى الهندية .

الطرابلسي (علاء الدين) (٨٤٤ هـ) : « معين الأحكام فيما يتردد
بين الخصمين من الأحكام » (علي بن خليل الطرابلسي
الحنفي) الطبعة الأولى ، ١٣٠٠ هـ .

- العيني (٨٥٥ هـ) : ١ - « رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق »
(بدر الدين محمود بن أحمد) جزءان ، دار الطباعة
العامة ، ١٢٨٥ هـ .
- ٢ - « البناية في شرح الهداية » مخطوط بدار الكتب
رقم (٥٥) .
- ٣ - « الدرر الزاهرة في البحار الزاهرة » مخطوط
بدار الكتب رقم (١٨٣) .
- فوق أمير الحميدي (٨٦٠ هـ) : « جامع الفتاوى » مخطوط بدار الكتب
رقم (٢٦) .
- الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) : « فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني » -
٨ أجزاء ، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .
- قاسم بن قطوبغا (٨٧٩ هـ) : « فتاوى ابن قطوبغا » مخطوط بدار الكتب
رقم (١١٨ مجاميع) .
- منلا خسرو (٨٨٥ هـ) : « درر الحكم في شرح غرر الأحكام »
المطبعة الشرفية ، ١٣٠٤ هـ .
- الامامسي (٩٢٢ هـ) : « مخزن الفقه » (موسى بن موسى الامامسي
المعروف بخازن الكتب الحنفي) مخطوط بدار الكتب
رقم (٤٤٦) .
- ابن كمال باشا زاده (٩٤٠ هـ) : « مهات الفتاوى » مخطوط بدار الكتب
المصرية رقم (١٠٠٢) .
- ابن نجيم المصري (٩٧٠ هـ) : ١ - « الأشباه والنظائر » (زين الدين بن ابراهيم
ابن نجيم) دار الطباعة العامة ، ١٢٩٠ هـ .

- ٢ - « البحر الرائق شرح كنز الدقائق »
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٤ هـ .
- ٣ - « الرسائل الزينية في فقه الحنفية » مخطوط
بدار الكتب رقم (٤٧٩) .
- ٤ - « النهر الفائق بشرح كنز الدقائق » مخطوط
بدار الكتب رقم (٥٥٦) .
- ٥ - « قواعد الفقه » ضمن مجموعة مخطوطة
بدار الكتب رقم (١٣٠٤) .
- ٦ - « رسالة بأحكام السياسة الشرعية » مخطوط
بدار الكتب رقم (١١٦٠) .
- ٧ - « رسالة التحفة المرضية في الاراضي المصرية »
مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣ مجاميع) .
- ٨ - « الفتاوي الزينية » مخطوط بدار الكتب
رقم (٢٨٨) .
- التمرقاشي (١٠٠٤ هـ) : « منح الغفار شرح تنوير الابصار » (محمد بن عبد الله)
مخطوط بدار الكتب رقم (٤٥٥) .
- ابن الشلي (١٠١٠ هـ) : « حاشية الشلي على شرح الزيلعي على كنز الدقائق »
(شهاب الدين أحمد بن يونس الحنفي المشهور بالشلي
الفقيه المصري) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٣٦٣) .
- عبد الحليم (١٠٦٠ هـ) : « حاشية الدرر على الفرر » - جزءان ، المطبعة
الثانية ، ١٣١٢ هـ .

الشربلالي (١٠٦٩ هـ) : ١ - د الدرة اليتيمة في الفتيمة ، (حسن بن عمار الشربلالي) مخطوط بدار الكتب ضمن مجموعة رقم (٤٧٧) انتهى منها عام ١٠٦٤ هـ .

٢ - د حاشية على درر الحكم لنفلا خسرو الحنفي ، انظر منلا خسرو .

جماعة من علماء الهند (حوالي ١٠٧٠ هـ) : د الفتاوى الهندية أو المالكية ، برئاسة عبد الرحمن الحنفي البحراني ، المطبعة الاميرية ببولاق ، ١٣١٠ هـ .

شيخ زاده (١٠٧٨ هـ) : مجمع الانهر في شرح ملتقى الابحر ، (عبد الرحمن بن شيخ محمد سليمان المدعو بشيخ زاده) طبع في تركيا ، ١٣١٩ هـ .

الرملي (١٠٨١ هـ) : د الفتاوى الخيرية ، (خير الدين الرملي) ، مطبعة بولاق ، ١٣٠٠ هـ .

ابن الحسين (١٠٩٨ هـ) : د الفتاوى الآتقروية ، مطبعة بولاق ، ١٢٨١ هـ .

أسمعد المدني (١١١٠ هـ) : الفتاوى الاسمدية ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٩ هـ .

الخادمي (بعد ١١٥٤ هـ) : د حاشية الخادمي على الدرر ، (أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي) فرغ من تأليفها عام ١١٥٤ هـ ، دار الطباعة العامة ، ١٢٦٩ هـ .

الدهلوي (١١٧٦ هـ) : د حجة الله البالغة في أسرار الاحاديث وعلل الاحكام ، (أحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي) ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٢٢ هـ .

الطحاوي (١٢٣١ هـ) : حاشية الطحاوي على الدر المختار شرح تنوير
الإبصار للحصكفي ، — (أحمد بن محمد بن محمد بن اسماعيل
الطحاوي) — ٤ أجزاء ، مطبعة بولاق ، ١٢٨٢ هـ .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) : ١ — در رد المختار على الدر المختار ، (محمد أمين
عابدين) القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

٢ — مجموعة رسائل ابن عابدين ، طبع دمشق ،
١٣٢١ هـ .

٣ — العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ،
المطبعة الأميرية ، ١٣٠٠ هـ .

٤ — منحة الخالق على البحر الرائق شرح كنز الدقائق
لابن نجيم ، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢١٠٠) .

٥ — د تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم
خير الانام أو أحد أصحابه الكرام ، طبع
دمشق ، ١٣٠١ هـ .

السُّنْدِي (١٢٥٧ هـ) : د طوابع الانوار شرح الدر المختار ، (محمد عابدين
ابن أحمد بن علي بن يعقوب السندي الانصاري) —
مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (١٩٨٧) رافعي ٢٩٨٢٦ .

أبو الفتح (القرن ١٣ هـ) : د إتحاف الإبرار والبصائر بقبوب كتاب
الاشباه والنظائر ، (محمد أبو الفتح الحنفي) ، المطبعة
الوطنية بالاسكندرية ، ١٢٨٩ هـ .

محمد علاء الدين عابدين (١٣٠٦ هـ) : د قرة عيون الأخبار تكملة لرد
المختار ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

داود بن يوسف الخطيب (١) : « الفتاوى الفياثية » المطبعة
الأميرية ، ١٣٢٢ هـ .

ب - الفقه المالكي

مالك (١٧٩ هـ) : « المدونة الكبرى » (مالك بن أنس) - رواية مسجون
مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ هـ .

العتي (٢٥٤ هـ) : « المثنية » (محمد بن أحمد بن عبد العزيز العتي) - مخطوط .
الفيرواني (٣٨٩ هـ) : « رسالة عبد الله بن أبي زيد القيرواني » طبع الباي
الحلي ، ١٣٣٠ هـ .

الباجي (٤٩٤ هـ) : « المنتقى شرح موطأ لإمام دار الهجرة » (القاضي أبو
الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي) ، مطبعة
السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٢ هـ .

ابن رشد القاضي (٥٢٠ هـ) : « المقدمات الممهدات » (محمد بن أحمد بن رشد
القرطبي) ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .

ابن رشد الحفيد (٥٩١ هـ) : « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (محمد بن
أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) ، مطبعة
الاستقامة ، ١٣٧١ هـ .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : « جامع الأمهات أو المختصر الفقهي » (جمال
الدين عثمان بن عمر الاسكندراني المعروف بابن
الحاجب) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٠) .

القوافي (٦٨٤ هـ) : « الذخيرة » (أحمد بن إدريس المعروف بالقوافي)
مخطوط بدار الكتب رقم (٣٤) .

ابن راشد (٧٣٦ هـ) : « لباب الباب » (محمد بن عبد الله بن راشد
البكري القفصي) ، المطبعة التونسية ، تونس ، ١٣٤٦ هـ .

ابن جُوزي (٧٤١ هـ) : « القوانين الفقهية » (محمد بن أحمد بن محمد
ابن عبد الله بن جزى الكلبي) تونس ، مطبعة
النهضة ، ١٣٤٤ هـ .

الشيخ خليل (٧٦٧ هـ) : « مختصر العلامة خليل » (خليل بن
اسحق بن موسى) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٣ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) : « تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج
الاحكام » (محمد بن فرحون اليميري) ، مطبعة
الحلبي ، ١٣٠٢ هـ .

بهرام الدميري (٨٠٥ هـ) : « شرح بهرام على مختصر خليل » (بهرام
ابن عبد الله الدميري) ، مخطوط بدار الكتب
رقم (٢٥٤) .

القاضي أبو بكر الأندلسي (بعد ٨٥٧ هـ) : « تحفة الحكام في نقض
المهود والاحكام » (محمد بن محمد بن عاصم القيبي
الأندلسي الفرناطي) فرغ منها سنة ٨٣٥ هـ ، طبع
الجزائر ، ١٣٢٢ هـ .

المواق (٨٩٧ هـ) : « التاج والإكليل لمختصر خليل » (محمد بن
يوسف المبيدري المعروف بالمواق) ، مطبوع مع
الخطاب ، انظر ما سيأتي .

داود المالكي (٩٠٣ هـ) : « إيضاح المسالك على المشهور من مذهب
مالك » ، مخطوط بدار الكتب رقم (٣) .

التتائي المالكي (٩٤٢ هـ) : د فتح الجليل في حل جواهر درر

ألفاظ خليل ، (محمد بن ابراهيم بن خليل المعروف

بالتتائي المالكي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢٦٢) .

الخطاب (٩٥٤ هـ) : د مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، (محمد بن

محمد المغربي المعروف بالخطاب) - ٦ أجزاء ، مطبعة

السعادة ، ١٣٢٨ هـ .

الاجهوري (١٠٦٦ هـ) : د مواهب الجليل في تحرير ما حواه مختصر

خليل ، (نور الدين علي بن محمد بن عبد الرحمن

الاجهوري) - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم

(٩٣) .

الزرقاني (عبد الباقي) : د شرح الزرقاني على مختصر خليل ، (عبد

الباقي بن يوسف الزرقاني - ٨ أجزاء ، وبهامشه

حاشية الشيخ محمد البناني ، المطبعة البهية المصرية ،

- ١٣٠٣ هـ .

الخيرشي (١١٠١ هـ) ، د فتح الجليل على مختصر العلامة خليل ،

(أبو عبد الله محمد الخيرشي أول شيخ للأزهر)

- ٨ أجزاء ، وبهامشه حاشية العدوي (١١٨٩ هـ)

مطبعة بولاق ، ١٢٩٩ هـ .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢ هـ) : د شرح على الموطأ ، ٤ أجزاء

المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

العدوي (١١٨٩ هـ) : ١ - د حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن

أبي زيد القيرواني في مذهب مالك ، (علي الصبيدي

المدوي (جزاءات ، المطبعة الأزهرية المصرية ،
الطبعة الثانية ، ١٣٠٩ هـ .

٢ - حاشية على شرح الزرقاني (عبد الباقي) .

الدردير (١٢٠١ هـ) : د الشرح الكبير على مختصر خليل - منح القدير ،
(أحمد بن محمد بن أحمد المدوي الشهير بالدردير)
٤ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٩ هـ .

الدسوقي (١٢٣٠ هـ) : د حاشية على الشرح الكبير للدردير ، (محمد
ابن أحمد بن عرفة الدسوقي) - ٤ مجلدات ، القاهرة
مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٧٣ هـ .

محمد الأمير (١٢٣٢ هـ) : ١ - د حاشية الأمير على مختصر خليل ، (محمد
ابن محمد السبناوي) مختصر بدار الكتب المصرية
رقم (١٣ ش) .

٢ - د شرح المجموع ، مطبوع في مصر ، ١٢٨١ هـ .

الصاوي (١٢٤١ هـ) د بلغة السالك لأقرب المسالك ، أو حاشية الصاوي
على الشرح الصغير (أحمد بن محمد الصاوي الخلوئي)
طبع مصر ، ١٢٨٩ هـ .

محمد عlish (١٢٩٩ هـ) : ١ - د شرح منح الجليل على مختصر خليل ، المطبعة
الكبرى ، ١٢٩٤ هـ .

٢ - د فتح المولى المالك في الفتوى على مذهب الإمام
مالك ، وبهامشه مناهج الأحكام لابن فرحون .
مطبعة التقدم العلمية بالقاهرة ، ١٣١٩ هـ .

٢- الفقه الشافعي

الشافعي (٢٠٤هـ) : د الام ، (محمد بن إدريس) - ٧ أجزاء ، رواية
الربيع بن سليمان المرادي ، المطبعة الاميرية بمصر ،
١٣٢١ هـ .

المزني (٢٦٤هـ) د مختصر المزني ، على هامش د الام ، في الاجزاء
الجلسة الاولى . (اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل) .

الماوردي (٤٥٠هـ) : ١ - د الحاوي الكبير ، (علي بن محمد بن
حبيب أبو الحسن البصري) - ٢٤ مجلدات ، مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم (٨٢) وقد عثرت على
شرح الجزء الرابع من كتاب الحاوي وأوله كتاب
الذمة في مكتبة الاثر رقم (٣٠٠٤) ، (٤١٢٢)
٢ - د الاحكام السلطانية ، المطبعة المحمودية التجارية .
٣ - د أدب الدنيا والدين ، طبع تركيا ، ١٣٢٨ هـ
مع شرحه « منهاج اليقين »

الفزاوي (٤٦١هـ) : د الرخصة العميمة في حكم الغنيمة ، (شيخ الإسلام
عبد الرحمن بن ابراهيم بن ضياء الفزاوي القوادسي)
مخطوط بدار الكتب رقم (٤٨٤ مجاميع) .

الشيرازي (٤٧٦هـ) : ١ - د المذهب ، (أبو اسحق ابراهيم بن علي الشيرازي)
مطبعة الحلبي ، القاهرة .

٢ - د التنبيه ، مطبعة الباي الحلبي ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م .

أبو شجاع (٤٨٨هـ) : د الغاية والتقريب في الفقه على مذهب الشافعي ،
(أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني) - اعتمدت على

مخطوط بدار الكتب رقم (٧٥٧) بالرغم من أنه
مطبوع ، وانظر الخطيب الشربيني والنبراوي
فيما سيأتي .

الفزالي (٨٥٠٥) : ١ - د الوجيز ، (أبو حامد محمد بن محمد)
مطبوع في القاهرة .

٢ - «الوسيط» مخطوط بدار الكتب رقم (٣١٣) وقد
شرحه نجم الدين أحمد بن محمد الخزومي المعروف بالقمولي
وسماه « البحر المحيط في شرح الوسيط » مخطوط
بدار الكتب رقم (٤٩١) .

الفزويني (٨٦٢٣) : ١ - د المحرر ، (عبد الكريم الفزويني الرافعي)
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٤٣) .

٢ - د فتح العزيز على كتاب الوجيز للفزالي ،
مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٧٦٨) ، طبع أكثره
على هامش كتاب المجموع للنووي .

٣ - د الشرح الصغير على وجيز الفزالي ، مخطوط
بدار الكتب رقم (١١٩) .

ابن الصلاح (٨٦٤٣) : د فتاوي ابن الصلاح ، (عثمان بن عبد الرحمن
الشمزوري) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣٧) .

نجم الدين الفزويني (٨٦٦٥) : د الحاوي الصغير ، مخطوط بدار
الكتب رقم (١٤١٣) .

النووي (٨٦٧٦) : ١ - د منهاج الطالبين وعمدة المفتين ، (أبو زكريا
يحيى بن شرف النووي) مطبعة الحلبي ، ١٣٣٨ هـ .

- ٢ - «روضة الطالبين وعمدة المفتين» مخطوط بدار الكتب رقم (١١١) .
- السبكي (٧٥٦ هـ) : « السيف المسلول على من سب الرسول » (بقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٤٢) .
- السيوطي (٩١١ هـ) : « الاشباه والنظائر في الفروع » مطبعة الترقى بمكة المكرمة ، ١٣٣١ هـ ، ومطبعة مصطفى محمد ، ١٣٥٩ هـ .
- ابن قاسم الغزوي (٩١٨ هـ) : « شرح الغاية » (أبو عبد الله محمد بن قاسم الشافعي) انظر البرماوي الآتي ذكره .
- زكريا الانصاري (٩٢٦ هـ) : ١ - « أسنى المطالب في شرح روض الطالب لشرف الدين اسماعيل بن أبي بكر المقرئ » جزءان ، اعتمدت على مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٧) مع أنه مطبوع .
- ٢ - « تحفة الطلاب بشرح تنقيح الباب » مطبعة صبيح ، ١٣٥٠ هـ .
- ٣ - « الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الاسلام زكريا الأنصاري » مطبعة الترقى بدمشق ، ١٢٥٥ هـ .
- هيرة (٩٥٧ هـ) : « حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين الهلي على المنهاج » مطبعة صبيح ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .
- أحمد بن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ) : ١ - « الفتاوى الكبرى » ٤ أجزاء

- بهامشه فتاوى الرملي ، المطبعة الميمنية ، ١٣٠٨ هـ .
- ٢ - « تحفة المحتاج بشرح المنهاج » - ٨ أجزاء ،
مطبعة محمد مصطفى ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٥ هـ .
- محمد الشربيني الخطيب (٩٧٧ هـ) ١ - « مفتي المحتاج إلى شرح المنهاج » ،
- ٤ أجزاء ، مطبعة الحلبي ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .
- ٢ - « الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع » ،
جزءان ، وهو شرح على كتاب التقريب لأحمد
ابن الحسين الأصفهاني ، بهامشه حاشية النبراوي ،
المطبعة الأميرية ، ١٢٨٩ هـ .
- المليباري (بعد ٩٨٢ هـ) : « فتح المعين بشرح قرة العين » (زين الدين
ابن عبد العزيز المليباري تلميذ ابن حجر الهيتمي)
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣١ هـ .
- الرملي (١٠٠٤ هـ) : ١ - « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (شمس الدين
محمد بن أحمد الرملي) - ٨ أجزاء ، المطبعة
الهيئة المصرية ، ١٣٠٤ هـ .
- ٢ - « فتاوى الرملي » انظر ابن حجر الهيتمي .
- قليوبي (١٠٦٩ هـ) : « حاشية على شرح المحلي على المنهاج » (أحمد بن
أحمد بن سلامة ، شهاب الدين القليوبي) انظر
عميرة السابق ذكره .
- البرماوي (١١٠٦ هـ) : « حاشية البرماوي على شرح الغاية » (ابراهيم
البرماوي) ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٩ هـ .

المدايني (١١٧٠ هـ) : د حاشية المدائني على تحفة الطلاب بشرح تفقيح
الاباب لتركيا الانصاري ، (حسن بن علي بن
أحمد المنطاوي الشهير بالمدايني) مطبوع بهامش
د الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ،
السابق ذكره .

البجبرمي (١٢٢١ هـ) : ١ - د تحفة الحبيب على شرح الخطيب المسمى
الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، (سليمان بن
محمد بن عمر) القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٢٩٤ هـ .
٢ - د حاشية البجبرمي على المنهج ، المسماة « التجريد
لنفع العبيد » طبع القاهرة .

الشرقاوي (١٢٢٦ هـ) : د حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ، لتركيا
الانصاري (عبد الله الشرقاوي) - جزءان ،
مطبعة الحلبي ، ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م .

القلماعوي الصفوي (١٢٣٠ هـ) : د حاشية القلماعوي الصفوي على فتح القريب
الحبيب لابن قاسم ، (مصطفى بن محمد بن يوسف
الصفوي القلماعوي) مخطوط بدار الكتب رقم
(١٤٦٨) .

الباجوري (١٢٧٦ هـ) : د حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي
على مختصر أبي شجاع ، (ابراهيم الباجوري) ،
مطبعة بولاق ، ١٣٠٧ هـ .

ابراهيم التبرّاوي (١٢٧٩ هـ) : د حاشية التبرّاوي على شرح الخطيب
المسمى بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، طبع
مصر ، ١٢٨٩ هـ .

? : « رسالة تملق بأحكام الأراضي الخراجية على
مذهب الشافعي رضي الله عنه » ولكن لم يسلّم
المؤلف . مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢٩٠ مجاميع)
(الورقات ١٧٨ - ١٨٢) .

د - الفقه الحنبلي

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : « مسند » (أحمد بن حنبل) ، القاهرة ،
المطبعة الميمنية ، ١٣١٣ هـ .

أبو يعلى (٤٥٨ هـ) : « الأحكام السلطانية » (محمد بن الحسين الفراء) ،
القاهرة ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٧ هـ .

ابن قدامة (موفق الدين) (٦٢٠ هـ) ١ - « المغني » على مختصر الخرقى
(٣٣٤ هـ) ، (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن
محمد بن قدامة المقدسي) - ٩ أجزاء ، القاهرة ،
دار المنار ، الطبعة الثالثة ، ١٣٦٧ هـ .

٢ - « المقنع » انظر شمس الدين بن قدامة .

أبو البركات (٦٥٢ هـ) : « المحرر » في الفقه على مذهب الامام أحمد
ابن حنبل (مجد الدين أبو البركات) - جزآن ،
ومعه « النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد
الدين بن تيمية » تأليف شمس الدين محمد بن مفلح
المقدسي ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩ هـ /
١٩٣٣ م .

ابن قدامة (شمس الدين) (٦٨٢ هـ) : د الشرح الكبير ، على متن المقنع

د الشافعي ، (شمس الدين بن قدامة المقدسي) - ١٢

جزءاً ، الطبعة الاولى ، مطبعة المنار ، ١٣٤٨ هـ .

ابن تيمية (٧٢٧ هـ) : ١ - د رسالة القتال ، (تقي الدين أحمد بن

شهاب الدين المعروف بابن تيمية الحراني) ضمن

مجموعة رسائل ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٨ هـ /

١٩٤٩ م .

٢ - د الاختيارات المليية في اختيارات شيخ

الاسلام ابن تيمية ، تأليف علي بن محمد بن عباس

الدمشقي . طبع القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

٣ - د السياسة الشرعية ، الطبعة الثالثة ،

١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٤ - د فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان

المليية ، ١٣٢٩ هـ .

٥ - د الصارم المسلول على شاتم الرسول ، طبع

الهند ، ١٩٢٢ م .

ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) : ١ - د الطرق الحكيمة في السياسة

الشرعية ، (محمد بن قيم الجوزية) مطبعة الآداب

والمؤيد بمصر ، ١٣١٧ هـ .

٢ - د أعلام الموقعين عن رب العالمين ، - ٤

أجزاء ، القاهرة ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ،

١٣٧٤ هـ .

٣ - د زاد الماد في هدي خير العباد ، - ع
أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الأولى ،
١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

٤ - د أحكام أهل الذمة ، كانت هناك نسخة
وحيدة في العالم مخطوطة ، ثم طبعت بجامعة دمشق
بتحقيق الدكتور صبحي الصالح سنة ١٩٦١ .

محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٢ هـ) : ١ - د الفروع ، القاهرة ، ١٣٣٩ هـ .
٢ - د النكحت والفوائد السنينة ، انظر أبو
البركات السابق .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) : د القواعد ، (عبد الرحمن بن رجب الحنبلي)
مطبعة الصدق الخيرية بمصر ، الطبعة الاولى ،
١٢٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .

المرداوي (٨٨٥ هـ) : د تصحيح الفروع ، (أبو الحسن علي بن
سليمان المقدسي المرداوي) - ٣ أجزاء ، مطبعة
المنار ، ١٣٣٩ هـ .

أبو النجا (٩٦٨ هـ) : د الاقناع لطالب الانتفاع ، (أبو النجا موسى
ابن أحمد الحجاوي الحنبلي) - مخطوط بدار الكتب
رقم (١) .

البهوتي (١٠٥١ هـ) : ١ - د كشف القناع على متن الاقناع ،
(منصور بن إدريس البهوتي) مطبعة أنصار السنة
المحمدية ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

- ٢ - د إرشاد أولي النهى لدقائق المنتهى ، مخطوط
بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم (ن ٣٩٤٠ - ج) .
محمد البلباني الخوزجي (١٠٨٣ هـ) : د كافي المبتدي من الطلاب ، هو مختصر
في فقه أحمد مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٦١) .
الشيبياني (١١٣٥ هـ) : د نيل المكارب بشرح دليل الطالب ، القاهرة .

هـ - المذاهب الأخرى

١ - الشيعة الإمامية :

- الكليني (٣٢٩ هـ) : د الكافي من الجامع الفروع ، (محمد بن يعقوب بن اسحق
الكليني الرازي) - مجلدان ، طبع حجر ، ١٣٠٣ هـ .
أبو القاسم المرتضى (٤٣٦ هـ) : د الانتصار المشتمل على المسائل الفقهية
التي انفردت بها الإمامية ، (الشريف أبو القاسم
المرتضى علي بن موسى الحسين الموسوي ، وهو جامع
نهج البلاغة لا أخوه الشريف الرضي) طبع
حجر ، جزآن .
جعفر بن الحسن الحلبي (٦٧٦ هـ) : د المختصر النافع في فقه الإمامية ،
دار الكتاب العربي بمصر ، تفضل استاذنا محمد سلام
مذكور بإعارته لي .
الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) : د الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية ، (زين
الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبلي) دار الكتاب
العربي بمصر . من مكتبة الاستاذ محمد سلام المذكور .

العاملي (١٢٢٦ هـ) : د مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، (محمد الجواد بن محمد الحسيني العاملي) - ٨ أجزاء ، مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .
الرضوي (القون ١٣ هـ) : د المستطاب المسمى بالشرح الرضوي ، (محمدرضا الموسوي) .
النجفي (١٣٢٢ هـ) : د جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام في أحكام الحلال والحرام ، (محمد حسن بن محمد باقر النجفي)
- ٦ أجزاء ، طبع حجر ، ١٣٢٣ هـ .

٢ - الشيعة الزيدية :

الامام زيد (١٢٢ هـ) : د مجموع الفقه ، أقدم كتاب فقهي (زيد بن علي زين العابدين) طبع ميلانو ، ١٩١٩ م .
المرتضى (٨٤٠ هـ) : د البحر الرخاير الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، (أحمد بن يحيى بن المرتضى) - ٤ أجزاء ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ م .
ابن مفتاح (٨٧٧ هـ) : د المنتزع المختار من الفيت المردار ، (عبد الله ابن مفتاح) القاهرة ، ١٣٣٢ هـ .
الحسين الصنعاني (١٢٢١ هـ) : د الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ، (شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني) - ٤ أجزاء ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٨ هـ .

٣ - فقه الاباضية :

ضياء الدين (١٢٢٣ هـ) : د متن النيل ، (ضياء الدين الشيخ عبد العزيز ابن ابراهيم الثميني) .

محمد أطفيش (١٣٣٢ هـ) : شرح أئيل وشفاء الطيل ، (محمد بن يوسف أطفيش) - ١٠ مجلدات ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٣ هـ .

٤ - فقه الظاهرية :

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : ذ الحلى ، (محمد علي بن أحمد بن حزم) - ١١ جزءاً ، القاهرة ، طبع منير الدمشقي ، ١٣٥٢ هـ .

و - الفقه المقارن

الطبري (٣١٠ هـ) : ١ - اختلاف الفقهاء ، (الامام محمد بن جرير الطبري)
- كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ، نشره
الدكتور يوسف شخت ، لندن ، ١٩٣٣ م .

٢ - اختلاف الفقهاء ، - كتاب البيوع ، نشره
وعلق عليه المستشرق فردريك كرن الألماني ، القاهرة ،
مطبعة الترقى ، ١٣٢٠ هـ .

الدبوسي (٤٣٠ هـ) : تأسيس النظر ، (الإمام أبو زيد عبيد الله
ابن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي) ، القاهرة ،
المطبعة الأدبية .

البيهقي (٤٨٣ هـ) : الخلافات بين الشافعي وأبي حنيفة ، (الحافظ
أحمد بن علي البيهقي الخسروجري) الموجود منه
الجزء الثاني ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩٤) .

الغفال (٥٠٧ هـ) : حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ،
(أبو بكر محمد بن أحمد الغفال الشافعي) مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم (٢٦٥) .

ابن هبيرة (٥٦٠ هـ) : ١ - « الإشراف على مذاهب الأشراف - الأئمة الأربعة

المجتهدين » مخطوط بدار الكتب رقم (١٧) . وهو نفس
كتساب « الإفضاح عن شرح معاني الصحاح » لنفس
المؤلف وهو الوزير أبو المظفر يحيى بن هبيرة . وقد
طبع الثاني بحلب ، المطبعة العلمية ، ١٣٤٧ هـ /
١٩٢٨ م .

٢ - « الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين »
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٠٢) .

الدمشقي (٩٦٩ هـ) : « رحمة الأئمة في اختلاف الأئمة في الفروع »
(محمد بن عبد الرحمن الدمشقي) فرغ منه في سنة
٨٧٠ هـ ، مطبوع بهامش الميزان للشعراني .

الشعراني (٩٧٣ هـ) : « الميزان الكبرى » (عبد الوهاب الشعراني)
جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .

الغزنوي (القرن ١٢ هـ) : « زبدة الأحكام في اختلاف مذاهب الأئمة
الأربعة الأعلام » (سراج الدين عمر بن إسحاق
الهندي الغزنوي) انتهى من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ ،
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤ م مجاميع) .
« سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة » ، لم
يعلم مؤلفه ويظهر أنه إما مالكي أو شافعي ، مخطوط
بمكتبة الأزهر رقم (١٠٠٣ مجاميع) (لمباي
٤٩٠٩١) ويليه مخطوط آخر في بحثنا يبدأ من
ورقة (٣٨) .

ثانياً - المؤلفات الحديثة

صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) : د إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة - السياسة الشرعية ، طبع حيدرآباد بالهند ،

١٢٩٤ هـ .

عماد عبده (١٣٢٣ هـ) : رسالة التوحيد ، الطبعة الرابعة عشرة .

عماد الخصري (١٣٤٥ هـ) : تاريخ التشريع الاسلامي ، مطبعة السعادة ، الطبعة السادسة ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : د الوحي الحمدي ، مطبعة صبيح ، الطبعة الخامسة ،

١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .

الحجوي (القرن ١٤ هـ) : د الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي ، - ٤ أجزاء ، طبع في الرباط وفاس ، ١٣٤٥ هـ ألفه عام ١٣٣٦ هـ /

١٩١٨ م .

لجنة من كبار علماء الأزهر : د تاريخ الفقه الاسلامي ، القاهرة ، الطبعة

الثانية ، ١٩٥٦ م .

أحمد أبو الفتح : د المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه ، الطبعة

الرابعة ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م .

أحمد إبراهيم : د الخلاصة الوفية في الأراضي المصرية ، الطبعة الأولى ،

١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .

عبد الوهاف خلاف : د السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية ، المطبعة

السلفية ، ١٣٥٠ هـ .

آثار الحرب - ٥٣

علي حسن عبد القادر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٦ م .

علي عبد الرازق : « الإسلام وأصول الحكم » الطبعة الأولى ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٥ م .
خضر حسين : ١ — « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » .
٢ — « آداب الحرب في الإسلام » .

عبد الرحمن عزام : « الرسالة الخالدة » مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

علي الخفيف : ١ — مذكرات « السياسة الشرعية » لطلاب تخصص القضاء سنة ١٩٣٥ - ٣٦ أرشدنا عليه الاسناد محمد سلام مذكور .
٢ — « أحكام المعاملات الشرعية » القاهرة .

محمد البنا : « السياسة الشرعية » القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٣٧ م .
علي قراءة : ١ — « العلاقة الدولية في الحروب الاسلامية » القاهرة ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٢ — « العقوبات الشرعية وأسبابها » القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٥٩ م .

عمود شلتوت : ١ — « الإسلام والعلاقات الدولية » مطبعة الأزهر ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م .

٢ — « الدعوة الحمديدية والقتال في الإسلام » المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ هـ .

جمال عياد : « نظم الحرب في الإسلام » الطبعة الأولى ، ١٣٧٠ هـ .
فرج السنهوري : « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي » قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة .

- محمد أبو زهرة : ١ - كتب الأئمة « مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ، ابن حزم ، ابن تيمية ، الامام زيد » .
- ٢ - « الجريمة والمقوبة في الفقه الاسلامي » ، القسم العام ، مكتبة الانجلو المصرية .
- ٣ - بحث « نظرية الحرب في الاسلام » منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي سنة ١٩٥٨ م .
- ٤ - بحث « الوحدة الاسلامية » مطبعة دار الجهاد ١٩٥٨ م .
- عبد الرحمن قاج : « السياسة الشرعية والفقه الاسلامي » ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .
- عبد الله المراغي : ١ - « التشريع الاسلامي لغير المسلمين » ، المطبعة النموذجية .
- عبد الله جاويز : « الاسلام دين الفطرة » ، دار الهلال .
- نجيب الارمنازي : ١ - « الشرع الدولي في الاسلام » رسالة دكتوراه من باريس ، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .
- محمد حميد الله الحيدر آبادي : « مجموعة الوثائق السياسية » ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .
- ابو الأعلى المودودي : ١ - « نظرية الاسلام السياسية » ، القاهرة ، مطبعة الكتاب ، ١٩٥١ م .
- ٢ - « الجهاد في سبيل الله » ، القاهرة ، لجنة الشباب المسلم .

- أرنولد : « الدعوة إلى الاسلام » ترجمة الدكتورين حسن ابراهيم وعبد
المجيد عابدين ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧ م .
- توتون : « أهل الذمة في الاسلام » ا . س . توتون ، ترجمة حسن
حبشي ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٩ م .
- محمد عبدالله دراز : ١ - « مبادئ القانون الدولي العام في الاسلام »
مطبعة الأزهر ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .
- ٢ - مقال في مجلة لواء الاسلام عدد رجب ١٣٧٧ هـ
فبراير ١٩٥٩ م : « الاسلام وعلاقته بالأديان
الآخرى » قدمه للندوة العالمية الاسلامية في لاهور
باكستان ١٩٥٨ م .
- ضياء الدين الرئيس : ١ - « النظريات السياسية الاسلامية » الطبعة
الثالثة ، ١٩٦٠ م .
- ٢ - « الخراج في الدولة الاسلامية » القاهرة ،
الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ م .
- ابراهيم عبد الحميد : « العلاقات الدولية العامة في الاسلام » رسالة لنيل
درجة الأستاذية من الأزهر ، ١٩٤٥ م .
- عبد القادر عودة : « التشريع الجنائي الاسلامي » - جزءان ، الطبعة
الثانية ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .
- دانييل دينيت : « الجزية والاسلام » ترجمة الدكتور فوزي فهم جاد الله
بيروت ، ١٩٦٠ م .
- محمد يوسف موسى : « الاموال ونظرية المقصد في الفقه الاسلامي »
القاهرة ، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م .

محمد سلام مذكور : ١ - د الوصايا في الفقه الاسلامي ، الطبعة

الاولى ، ١٩٥٨ م .

٢ - د الفقه الاسلامي - المدخل والأموال

والحقوق والملكية والمعقود ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .

٣ - تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره ، الطبعة

الثانية ، ١٩٥٩ م .

٤ - د المدارس الفقهية في التشريع الاسلامي .

٥ - د مباحث الحكم عند الاصوليين ، دار

النهضة العربية ، ١٩٥٩ م .

٦ - د المدخل للفقه الاسلامي ، دار النهضة

العربية ، ١٩٦٠ م .

٧ - د الاباحة عند الاصوليين والفقهاء ، بحث

مقارن منشور في مجلة القانون والاقتصاد السنة

٣١ في الأعداد الثاني والثالث والرابع .

٨ - د مقالات في منبر الاسلام ، ١٩٦٠ ،

١٩٦١ ، ١٩٦٢ م .

محمد زكريا البرديسي : د الاكراه بين الشريعة والقانون ، بحث منشور

في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، السنة ٣١ .

مصطفى الزرقاء : د المدخل الفقهي العام ، الطبعة السابعة ، ١٩٦١ م .

مصطفى السباعي : د السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ، رسالة

للاحتصول على درجة الأستاذية من الأزهر . طبع

القاهرة ، ١٩٦١ م .

عبد المبارك : ١ - « الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » دمشق ،

١٣٧٥ هـ / ١٩٥٩ م .

٢ - « نحو إنسانية سعيدة » مطبعة جامعة دمشق

١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

٣ - « الدولة عند ابن تيمية » ، طبع دمشق ،

١٩٦١ م .

عبد العزيز عامر : « التمييز في الشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه

من كلية حقوق القاهرة ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

وحيد الدين سوار : « التمييز عن الإرادة في الفقه الاسلامي » رسالة

دكتوراه من كلية حقوق القاهرة ، دار الكتاب

العربي ، ١٩٦٠ م .

رزق الزلباني : « السياسة الشرعية » القاهرة ، مطبعة بولاق ،

أرشدنا عليه الاستاذ محمد سلام مذكور .

موسى العزب : « التمايز الديني في الاسلام » القاهرة .

حلمي بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية المصريين غير المسلمين »

القاهرة ، مطبعة النهضة ، ١٩٥٦ م .

إهاب اسماعيل : « شرح مبادئ الأحوال الشخصية للطوائف الملية »

الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ م .

٤ - أصول الفقه

الامام الشافعي (٢٠٤ هـ) : الرسالة ، (محمد بن ادريس) القاهرة ،
مطبعة الحلبي ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٠٠ م .

الشاشي (٣٢٥ هـ) : أصول الشاشي مع عمدة الحواشي ، طبع
حيدر آباد ، ١٣٠٢ هـ .

البخاري (٣٣٠ هـ) : كشف الأسرار على أصول البزدوي ، (عبد
العزیز البخاري) - ٤ أجزاء ، طبع في المكتب
الصنایع ، ١٣٠٧ هـ .

الجويني (٤٣٨ هـ) : ١ - الورقات ، (إمام الحرمين عبد الملك
ابن محمد الجويني) الطبعة الثانية ، تونس ، الطبعة
التونسية ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - البرهان في أصول الفقه ، مخطوط بدار
الكتب المصرية رقم (٧١٤) أصول .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : الإحكام في أصول الأحكام ، (علي بن
حزم الاندلسي) - ٨ أجزاء ، مطبعة السمادة
الطبعة الاولى ، ١٣٤٧ هـ .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) : جامع بيان العلم وفضله ، (الحافظ أبو
عمر يوسف بن عبد البر القرطبي) - جزآن ،
إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

الغزالي (٥٠٥ هـ) : المستصفى من علم الأصول ، (أبو حامد محمد
الغزالي) - جزآن ، القاهرة ، الطبعة الأولى ،
١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

الآمدي (٦٣١ هـ) : د الإحكام في أصول الأحكام ، (أبو الحسن
علي بن محمد الآمدي) مطبعة المارف ، ١٣٢٢ هـ / ١٩١٤ م .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : د مختصر المنتهى ، (عثمان بن عمر بن أبي
بكر بن يونس) مطبعة العالم في اسلامبول .

ابن عبد السلام (٦٦٠ هـ) : د قواعد الأحكام في مصالح الأناس (
(عز الدين) القاهرة ، مطبعة الاستقامة .

القرافي (٦٨٤ هـ) : ١ - د شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ،
(أحمد بن إدريس القرافي المالكي) ، المطبعة الخيرية ،
الطبعة الاولى ، ١٣٠٦ هـ .

٢ - د أنوار البروق في أنواء الفروق ، الطبعة
الاولى ، ١٣٤٤ هـ .

النسفي (٧١٠ هـ) : د كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ،
(حافظ الدين النسفي) ومعه شرح د نور الأنوار
على المنار ، الاجيون بن أبي سعيد الصديقي (١١٣٠ هـ)
المطبعة الأميرية ، الطبعة الاولى ، ١٣١٦ هـ .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) : د القياس في الشرح الاسلامي ، (أحمد بن
تيمية الحراني) المطبعة السلفية ، ١٣٤٦ هـ .

ابن قيم (٧٥١ هـ) : د أعلام الموقعين عن رب العالمين ، (محمد بن
أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) - ٤ أجزاء ،
الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

الإسنوي (٧٧٢ هـ) : د نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ،

(جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي) ومعه شرح
البدخني ، القاهرة ، مطبعة صبيح .

الشاطبي (٧٩٠ هـ) : ١ - د الاعتصام ، (أبو اسحق ابراهيم
الشاطبي) - ٣ أجزاء ، مطبعة المنار بمصر ،
١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .

٢ - د الموافقات في أصول الشريعة ، - ٤ أجزاء
مطبعة مصطفى محمد .

التفتازاني (٧٩٢ هـ) : د شرح التلويح على التوضيح آتن التنقيح في
أصول الفقه ، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
البخاري (٧٤٧ هـ) والمؤلف هو (سعد الدين مسعود
ابن عمر التفتازاني الشافعي) مطبعة صبيح ، ١٣٧٧ هـ /
١٩٥٧ م .

ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) : د التقرير والتحجير على تحرير ابن المهام في
علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية ،
- ٣ أجزاء (محمد بن محمد بن محمد المروف بابن
أمير الحاج) الطبعة الاولى ، المطبعة الاميرية ،
١٣١٦ هـ .

ابن كمال باشا (٩٤٠ هـ) : د تفيير التنقيح في الأصول ، (أحمد
ابن سليمان بن كمال باشا) استانبول ، ١٣٠٨ هـ .

ابن الجلي (٩٧١ هـ) : : د حاشية على شرح المنار ، مطبوع مع
عزمي زاده .

ابن قاسم (١٩٩٢ هـ) : ١ - شرح على شرح جلال الدين المحلي

على الورقات ، مطبوع بهامش ، شرح تنقيح

الفصول للقراقي ، (أحمد بن قاسم المبادي) .

٢ - حاشية على جمع الجوامع لابن السبكي

١٧٧١ هـ .

عزمي زاده (١٠٤٠ هـ) : حاشية على شرح المنار ، مطبوع بهامش

شرح المنار وحواشيه من علم الاصول ، المطبعة

الثمانية ، ١٣١٥ هـ .

الإزميري (١١٠٢ هـ) : حاشية مرآة الاصول في شرح مرقاة

الوصول للاخسرو ، (مصطفى بن عبد الرحمن

ابن محمد الإزميري) مطبعة الحاج محرم أفندي

البوسنوي .

ابن عبد الشكور (١١١٩ هـ) : مسلم الثبوت مع منبهاته ، (محب

الله بن عبد الشكور) - جزآن ، مصر ، المطبعة

الحسينية .

الدهلوي (١١٨٠ هـ) : مجموعة رسائل : ١ - الانصاف في بيان

سبب الاختلاف .

٢ - عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ،

(شاه ولي الله الدهلوي) ، شركة الطبوعات العلمية

بمصر ، ١٣٢٧ هـ .

البناني (١١٩٨ هـ) : حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي ،

(مصطفى بن محمد بن عبد الخالق البناني) جزآن

المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٨ هـ .

الجيلاني (القرن ١٣ هـ) : أصول الشيعة و القوانين المحكمة ، (أبو القاسم بن الحسن الجيلاني) فرغ من تأليفه سنة (١٢٠٥ هـ) .

المطار (١٢٥٠ هـ) : حاشية حسن المطار على شرح جمع الجوامع للمحلي ، المطبعة العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٣١٦ هـ .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) القاهرة ، مطبعة صبيح ، ١٣٤٩ هـ .

محمد يحيى (١٣٢٠ هـ) : إيسال السالك في أصول الإمام مالك ، تونس المطبعة التونسية ، ١٣٤٦ هـ .

طنطاوي جوهري (١٩٤٣ م) : نظام العالم والأمم أو الحكمة الإسلامية العليا ، — جزآن ، مطبعة مدرسة والده عباس الأول ، ١٩٠٦ م .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : أصول الفقه ، الطبعة الثالثة ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : حكمة التشريع وفلسفته ، (علي أحمد الجرجاوي) — جزآن ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٣٨ م .

ابراهيم علي : أسرار الشريعة الإسلامية ، مطبعة الوعظ ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

عبد الوهاب خلاف : ١ — الاجتهاد بالرأي ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

٢ - « علم أصول الفقه » الطبعة السادسة ، ١٣٧٣ هـ /
١٩٥٤ م .

محمد أبو زهرة ١ - « أصول الفقه » طبع في القاهرة .

٢ - « محاضرات في مصادر الفقه الاسلامي -
الكتاب والسنة » القاهرة ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

علي الطنفي : « أسباب اختلاف الفقهاء » ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

زكي الدين شعبان : « أصول الفقه الاسلامي » القاهرة ، مطبعة دار
التأليف ، ١٩٥٧ م .

محمد الزفزاف : « محاضرات في أصول الفقه » لقسم الدراسات العليا
بمقوق القاهرة ، على الآلة الكاتبة ، ١٩٥٩ م .

أبو اليسر عابدين : « أصول الفقه الاسلامي » الطبعة الرابعة ، مطبعة
جامعة دمشق ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

صبيح الحمصاني : « فلسفة التشريع في الاسلام » بيروت ، مطبعة الكشاف
١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

معروف الدواليبي : « المدخل إلى علم أصول الفقه » مطبعة الجامعة
السورية ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

عنتار القاضي : « الرأي في الفقه الاسلامي » رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة ،
١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

أحمد فهمي أبو سنة : « المرف والعادة في رأي الفقهاء » رسالة أستاذية
بالأزهر ، مطبعة الأزهر ، ١٩٤٧ م .

زكريا البوديسي : « أصول الفقه » مطبعة دار النهضة العربية ، ١٩٦٠ م .

٥ - التراجم والطبقات والفهارس

- ابن سعد (٢٣٠ هـ) : د طبقات الصحابة والتابعين ، المعروف بـ
د الطبقات الكبير ، (محمد بن سعيد بن منيع الزهري) -
١٤ جزءاً ، طبع ليدن ، ١٣٢٢ هـ .
- ابن النديم (٣٨٥ هـ) : د الفهرست ، المطبعة الرحمانية بمصر ،
١٣٤٨ هـ / ١٩٢٨ م .
- الشيرازي (٤٧٦ هـ) : د طبقات الفقهاء ، (أبو اسحق الشيرازي)
انظر ابن هداية الله الآتي ذكره .
- المكي (٥٦٨ هـ) : د مناقب الإمام الأعظم ، .
- أبو يعلى (٥٧٥ هـ) : د طبقات الخنابلة ، - جزءان ، مطبعة السنة
المحمدية ، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .
- الرازي (٦٠٦ هـ) : د مناقب الامام الشافعي ، (فخر الدين الرازي)
طبع القاهرة ، ١٢٧٩ هـ .
- ابن خلكان (٦٨١ هـ) : د وفيات الأعيان ، (أحمد بن محمد بن ابراهيم
ابن خلكان البرمكي) - ٦ أجزاء ، مكتبة
النهضة المصرية .
- ابن السبكي (٧٧١ هـ) : د طبقات الشافعية الكبرى ، (عبد الوهاب
ابن تقي الدين السبكي) المطبعة الحسينية ، الطبعة
الأولى ، ١٣٢٤ هـ .
- الحميري (٧٧٤ هـ) : د مناقب الامام مالك ، (ابن مسعود الحميري) .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) : د طبقات الحنابلة ، (عبد الرحمن) مطبعة
السنة الحمديدية ، ١٣٧٢ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) : د الدياج المذهب في أعيان علماء المذهب ،
وهو المعروف بـ د طبقات المالكية ، (علي بن
فرحون) طبع القاهرة ، ١٣٣٠ هـ .

ابن البزاز الكرودي (٨٢٧ هـ) : د مناقب الامام الاعظم ، - جزاء
طبع حيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٢١ هـ .

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) : د الدرر الكامنة في أعيان المائة
الثامنة ، - ٤ أجزاء ، طبع الهند ، ١٣٤٨ هـ .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) : د تاج التراجم في طبقات الحنفية ، (زين
الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي) ليزرغ ، ١٨٦٢ م .
السيوطي (٩١١ هـ) : د تزيين الممالك بمناقب الامام مالك ، (جلال
الدين) مخطوط بمكتبة الاسكندرية رقم
(ن ٥٠٨٥ - ج) .

طاش كبرى زاده (٩٦٢ هـ) : د مفتاح السعادة ومصباح السيادة ،
(أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده)
طبع حيدر آباد في الهند ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٩ هـ .

الشعراني (٩٧٣ هـ) : د الطبقات الكبرى ، (عبد الوهاب) -
جزءان ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الثانية .
١٢٨٦ هـ .

ابن هداية الله (١٠١٤ هـ) : د طبقات الشافعية ، (أبو بكر بن
هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف) ، مطبوع مع

« طبقات الفقهاء » للشيرازي ، طبع بغداد ،
المكتبة العربية ، ١٣٥٦ هـ .

حاج خليفة (١٠٦٧ هـ) : « كشف الظنون عن أسامي الكتب
والفنون » (مصطفى بن عبد الله كاتب شلي
المعروف بالحاج خليفة ، مؤرخ تركي الأصل ،
مستعرب) - جزءان ، الطبعة الأولى في تركيا ،
١٣١٠ هـ .

عبد الحفي (١١١١ هـ) : « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ،
- ٤ أجزاء ، المطبعة الوهبية ١٢٨٤ هـ .

الكنوي (١٣٠٤ هـ) : « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » (محمد
عبد الحفي الكنوي الهندي) وبهامشه « التعليقات
السنية مقتصرأ على كبار التراجم » لنفس المؤلف
مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ .

عبد جميل الشطي (القرن ١٤ هـ) : « مختصر طبقات الحنابلة » -
مطبعة الترقى بدمشق ، ١٣٣٩ هـ .

خير الدين الزوكلي (القرن ١٤ هـ) : « الأعلام » المطبعة العربية في
القاهرة ، ١٣٤٥ ، ١٩٢٧ م

مستورلتر : « أحمد بن حنبل والحنلة » (مستر ولتر . م باطون)
طبع ليدن ، ١٨٩٧ م .

غهاوس : فهارس مكتبة الأزهر ودار الكتب المصرية وجامعة القاهرة
ومكتبة البلدية بالاسكندرية ومكتبة جامعة الدول
العربية والمكتبة الظاهرية بدمشق .

٦ - السيرة النبوية والتاريخ العام والمعارف العامة

الكتاب المقدس : « العهد القديم - التوراة ، العهد الجديد - الانجيل »

بيروت ، جميعات الكتاب المقدس المتحدة ، ١٩٥٠ م .

« العهد الجديد » ، بيروت ، المطبعة الاميركانية ،

١٩١٣ م .

محمد الواقدي (٢٠٧ هـ) : ١ - « فتوح الشام » - جزءان ،

بهامش الجزء الأول : « الدررة المكحلة في فتح مكة

المشرفة لأبي الحسن البكري » ، الطبعة الأولى ،

١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٢ - « المغازي » ، طبع ، كلكتة ، ١٨٥٩ م .

ابن هشام (٢١٣ هـ أو ٢١٨ هـ) : « السيرة النبوية » ، (عبد الملك

ابن هشام بن أيوب الحميري) - ٤ أجزاء في

مجلدين ، القاهرة ، طبعة الحلبي ، ١٣٧٥ هـ

١٩٥٥ م .

ابن عبد الحكم (٢٥٧ هـ) : « فتوح مصر وأخبارها » ، عبد الرحمن

ابن عبد الله بن عبد الحكم ، القاهرة ، مطبعة

مجلس المعارف الفرلساوي ، ١٩١٤ م .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : ١ - « الإمامة والسياسة » ، وهو المعروف

بتاريخ الخلفاء (عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري)

- جزءان ، مطبعة الباوي الحلبي ، الطبعة الثانية ،

١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

- ٢ - د عيون الأخبار ، - ٤ مجلدات ، القاهرة
دار الكتب المصرية ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .
- البلاذري (٢٧٩ هـ) : د فتوح البلدان ، (أحمد بن يحيى بن جابر
البغدادي) القاهرة ، ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م .
- اليقوي (٢٩٢ هـ) د تاريخ اليعقوبي ، - أقدم تاريخ عربي
(أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الاخباري)
- ٣ أجزاء ، طبع النجف .
- الطبري (٣١٠ هـ) : د تاريخ الأمم والملوك ، (أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري) - ١٣ جزءاً ، المطبعة الحسينية المصرية
الطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .
- الأشعري (٣٢٤ هـ) : د مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، (أبو
الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) - جزأين ،
استانبول ، ١٩٣٠ م .
- ابن عبد ربه الأندلسي (٣٢٨ هـ) : د العقد الفريد ، - ٧ أجزاء
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٩ هـ
١٩٤٠ م .
- المسعودي (٣٤٦ هـ) : د مروج الذهب ، (أبو الحسن علي بن الحسين
المسعودي) - جزأين ، القاهرة .
- ابن الفراء (القرن الرابع الهجري) : د رسل الملوك ، (الحسين بن محمد
المعروف بابن الفراء) تحقيق الدكتور صلاح الدين
المنجد ، طبع القاهرة ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .
آثار الحرب - ٤٤

الشريف المرتضى (٥٣٦ هـ) : د نهج البلاغة ، (علي بن موسى الحسين الموسوي) - جزءان ، جمع فيه من كلام سيدنا علي بن أبي طالب ، القاهرة ، طبع البابي الحلبي ، ١٣٢٨ هـ .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : د جوامع السيرة ، (علي بن حزم) دار المعارف بمصر ، انظر الشهرستاني .

القاضي عياض (٥٤٤ هـ) : د الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ، (أبو الفضل عياض بن موسى الأندلسي) طبع البابي الحلبي ، ١٩٥٠ م .

الشهرستاني (٥٤٨ هـ) : د الملل والنحل ، (محمد عبد الكريم) - ٥ أجزاء ، بهامش د الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم ، المطبعة الأدبية بمصر ، الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ .

ابن عساكر (٥٧١ هـ) : د التاريخ الكبير ، (علي بن الحسن بن عساكر الشافعي) - ٥ أجزاء ، مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٩ هـ .

السبلي (٥٨١ هـ) : د الروض الأنف شرح السيرة النبوية لابن هشام ، (عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السبلي . نسبته إلى سهيل من قرى مالقة التي ولد فيها) - جزءان ، مطبعة الجالية بمصر ، ١٣٣٣ هـ / ١٩١٤ م .

عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ) : د نقد السلم والعلماء ، إدارة
الطباعة المنيرية بالقاهرة .

الرازي (٦٠٦ هـ) : د اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، (فخر
الدين محمد الرازي) مكتبة النهضة ، ١٣٥٦ هـ /
١٩٣٨ م .

ابن الاثير (٦٣٠ هـ) : د الكامل في التاريخ ، (الامام علي بن الاثير
الجزري) - ١٢ جزء ، مطبعة أحمد الحلبي ومحمد
مصطفى ، ١٣٠٣ هـ .

ابن أبي الحديد (٦٥٥ هـ) : د شرح نهج البلاغة ، (عبد الحميد بن
هبة الله المدائني الشهير بابن أبي الحديد) - ٤ مجلدات ،
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٢٩ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : د البداية والنهاية ، (اسماعيل بن عمر بن كثير
الدمشقي) - ١٤ جزءاً ، الطبعة الاولى ، ١٣٥١ هـ /
١٩٣٢ م .

ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : ١ - د المبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام
العرب والعجم والبربر . . . (عبد الرحمن) -
٧ أجزاء ، طبع مصر ، المطبعة الميرية ، ١٢٨٤ هـ .
٢ - د المقدمة ، للتاريخ المذكور .

الفيلسوفي (٨٢١ هـ) : د صبح الأعشى ، (أحمد) - ١٤ جزءاً ،
المطبعة الأميرية ، ١٣٣١ هـ / ١٩٣١ م .

ابن تغوي (٨٧٤ هـ) : د النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ،

(يوسف) - ٤ أجزاء ، طبع أمريكا . وله طبعة
أخرى بأحد عشر مجلداً ، مطبعة دار الكتاب ،
١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

السيوطي (٩١١ هـ) : ١ - د تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين ، (جلال
الدين) المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٠٥ هـ .
٢ - د حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ،
مطبعة الموسوعات بمصر .

الحلي (١٠٤٤ هـ) : د السيرة الحلبية ، (علي بن برهان الدهان الحلي)
- ٣ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٢٩ هـ .

ابن العماد (١٠٨٩ هـ) : د شذرات الذهب في أخبار من ذهب ،
(عبد الحلي) - ٨ أجزاء ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٠ هـ .
الزرقاني (١٠٩٩ هـ) : د شرح على المواهب اللدنية للعلامة القسطلاني ،
(محمد بن عبد الباقي) - ٨ أجزاء ، طبع بولاق ،
١٢٩١ هـ .

البستاني (١٢٩٩ هـ) : د دائرة المعارف العربية ، (بطرس) - ٩
أجزاء ، بيروت ، المطبعة الأدبية ، ١٩٠٠ م .

دحلان (١٣٠٤ هـ) : ١ - د السيرة النبوية والآثار الحمديدية ، (أحمد
زيني دحلان) مطبوع بهامش السيرة الحلبية .
٢ - د الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات
النبوية ، - جزءان . المطبعة الحسينية .

محمد عبده (١٣٢٣ هـ) : د الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ،
مطبعة الموسوعات بمصر ، ١٣٢٠ هـ .

مصطفى كامل (١٣٢٦ هـ) : د حماة الاسلام ، جزءان ، مطبعة اللواء
الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ .

سرهنگ (١٣٤٣ هـ) : د حقائق الأخبار عن دول البحار ،
(الفريق اسماعيل سرهنگ باشا ناظر المدارس الحربية
سابقاً - ٣ أجزاء ، المطبعة الأميرية ، الطبعة
الأولى ١٣١٢ هـ .

محمد الخضرى (١٣٤٥ هـ) : د تاريخ الأمم الاسلامية ، - مجلدان
القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٣٦٦ هـ .

طلعت حوب (١٣٦٠ هـ) : د تاريخ دول العرب والاسلام ، القاهرة
الطبعة الثانية ، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م .

شكيب أرسلان (١٩٤٦ م) : د حاضر العالم الاسلامي ، مطبعة البابي
الخلي ، ١٣٥٢ هـ .

أحمد أمين (القرن ١٤ هـ) : د فجر الاسلام ، الطبعة السابعة .

جوستاف لوبون : د حضارة العرب ، الطبعة الثانية ، مطبعة البابي الخلي .

جملة مستشرقين : د دائرة المعارف الاسلامية ، - ٦ مجلدات .

جوستنيان : د مدونة جوستنيان في الفقه الروماني ، جمها سنة ٥٦٥ م
ترجمة الدكتور عبد العزيز فهمي ، دار الكتاب المصري
بالقاهرة ، ١٩٤٦ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : د الاسلام ومسترسكوت ، (علي أحمد)
الطبعة الاولى ، ١٣٢٨ هـ .

أحمد شفيق باشا (القرن ١٤ هـ) : د الرق في الاسلام ، تعريب الأستاذ

أحمد زكي ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٠٩ هـ .

جولدزبير : « المقيدة والشريعة في الإسلام » ترجمة الدكتور محمد يوسف
موسى وآخرين ، القاهرة ، دار الكتاب المصري
١٩٤٦ م .

المراوي : « المستشرقون والإسلام » (حسين) مطبعة المنار ، الطبعة
الأولى ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

المراغي : « رسالة لمؤتمر الأديان العالمي في موضوع الرمال الإنسانية »
المنقذ في لندن ، ١٩٣٦ م (الشيخ محمد مصطفى
المراغي) ، القاهرة ، مطبعة الرغائب ، ١٣٥٥ هـ /
١٩٣٦ م .

حسن إبراهيم : ١ - « تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي »
- ٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة حجازي ، ١٣٥٣ هـ /
١٩٣٥ م .

٢ - « النظم الإسلامية » المطبعة الأميرية ، ١٩٤٨ م .
محمد كرد علي : « خطط الشام » - ٤ أجزاء ، مطبعة الترقى بدمشق
١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦ م .

مصطفى صبري : ١ - « تاريخ الرومان » ، مطبعة المحروسة ، الطبعة
الأولى ، ١٩١١ م .

٢ - « تحفة الأنام في التاريخ الماس » ، الطبعة
الأولى ، ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ م .

عمود فهدى : « تاريخ اليونان » طبع القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

- حسين هيكل : ١ - د حياة محمد ﷺ ، الطبعة السابعة ١٩٦٠ م .
٢ - د الصديق أبو بكر ، مطبعة مصر ، ١٣٦١ هـ .
٣ - د الفاروق عمر ، مطبعة مصر ، ١٣٦٤ هـ .
- فون كويمر : د الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية ،
تعريب الدكتور مصطفى طه بدر ، دار الفكر
المرابي بمصر .
- آدم متز : د الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جزآن
تعريب محمد أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٧ م .
- موريل : د حقيقة الحرب العالمية ، (الكاتب الانجليزي أ.د ، موريل)
تعريب علي أحمد شكري ، مطبعة هندية بمصر ،
١٣٤٠ هـ / ١٩٢٢ م .
- بتار : د فتح العرب لمصر .
- هرتس : د في الفكر اليهودي ، (الدكتور : ج. ه. هرتس)
الخاصم الأكبر للامبراطورية البريطانية) تعريب
الدكتور ألفريد يلوز ، دار مجلتي للطبع والنشر .
- علي الطنطاوي وأخوه ناجي : د سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ،
- جزآن ، دمشق ، مطبعة الترقى ، ١٣٥٥ هـ .
- بسام كود علي ، جورج حداد : د تاريخ العصور الحديثة في الشرق
والغرب ، دمشق ، مطبعة العلوم والآداب ، ١٩٥٠ م .
- عبد الله عنان : د تاريخ العرب في اسبانيا ، أو تاريخ الأندلس .
مطبعة السعادة ، الطبعة الاولى ، ١٩٢٤ م .

فريد وجدي : ١ د دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين ،
— ٢٠ مجلداً ، مطبعة دائرة المعارف ، ١٣٤٣ هـ /

١٩٢٣ م .

٢ — د الإسلام دين عام خالد ، القاهرة ، مطبعة
دائرة المعارف ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

أمين سعيد : د تاريخ الإسلام السياسي - حروب الإسلام ، مطبعة
البابي الحلبي ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .

عبد المنعم ماجد : د التاريخ السياسي للدولة العربية ، - جزأان ،
القاهرة ، ١٩٥٧ م .

٧ — قواميس اللغة العربية

الجهوري (٣٩٣ هـ) : د تاج اللغة وصحاح العربية ، (اسماعيل بن
حماد) - جزأان ، المطبعة الأميرية ، ١٢٩٢ هـ .

الطرزي (٦١٦ هـ أو ٥٣٨ هـ) : د المغرب في ترتيب المغرب ، (الامام
أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي الطرزي الفقيه
الحنفي) ، الطبعة الاولى ، طبع الهند ، ١٣٢٨ هـ .

ابن منظور (٧١١ هـ) : د لسان العرب ، (محمد بن مكرم بن علي
جمال الدين بن منظور الانصاري) طبع القاهرة ،
١٣٠٠ هـ .

الفيرز آبادي (٨١٧ هـ) : د القاموس المحيط ، (محمد بن يعقوب
الفيرز آبادي) طبع بولاق .

٨ - المراجع القانونية

أ - المؤلفات العربية :

- أمين أرسلان : « حقوق الملل ومعاملات الدول - قسم الحرب »
الطبعة الاولى ، ١٩٠١ م .
- علي ماهر : « القانون الدولي العام » مطبعة الاعتماد ، ١٩٢٤ م .
- توفيق السويدي العباسي : « حقوق الرومان » بغداد ، مطبعة دفكور
الفلاح ، ١٩٢٢ م .
- محمود سامي جنيئة : ١ - « القانون الدولي العام » الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ م .
٢ - « قانون الحرب والحياد » القاهرة ، ١٩٤٤ م .
- حامد سلطان : « القانون الدولي العام في وقت السلم » دار النهضة
العربية ، يناير ١٩٦٢ م .
- علي صادق أبو هيف : « القانون الدولي العام » الطبعة الثالثة ، ١٩٥١ م ،
والطبعة الرابعة ، مطبعة منشأة المعارف بالاسكندرية ،
١٩٥٩ م .
- محمد حافظ غانم : ١ - « محاضرات في المجتمعات الدولية الافريقية »
١٩٥٨ م .
- ٢ - « مبادئ القانون الدولي العام » الطبعة الثانية ،
١٩٥٩ م وطبعة ١٩٦١ وقد نال به جائزة الدولة
التقديرية عام ١٩٦٠ م .
- ٣ - « المنظمات الدولية » ١٩٥٧ ، الطبعة الاولى .
- ٤ - « المعاهدات » دراسة لاحكام القانون الدولي
وتطبيقاتها في العالم العربي ، ١٩٦١ م .

- بدر والبدر اوي : « مبادئ القانون الروماني » القاهرة .
- عبد المنعم البدر اوي : « أصول القانون المدني المقارن » القاهرة ، دار الكتاب العربي ، ١٩٥٩ م .
- عائشة راتب : « النظرية المعاصرة للحياة » بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد في العدد الاول ، السنة ١٩٦٢ م .
- جابر جاد : « إيساد الاجانب » رسالة دكتوراه ، ١٩٤٧ م .
- عز الدين عبد الله : « القانون الدولي الخاص المصري » - جزآن (الجنسية والمواطن ، تنازع القوانين) الطبعة الثالثة .
- عبد كمال فهمي : « أصول القانون الدولي الخاص » دار الطالب بالاسكندرية ، ١٩٥٥ م .
- أحمد مسلم : « القانون الدولي الخاص » طبعة ١٩٥٦ م .
- عبد الحميد خميس : « جرائم الحرب والمقاب عليها » رسالة دكتوراه بكلية حقوق القاهرة ، عام ١٩٥٥ م .
- عبد العزيز علي جميع وآخرون : « قانون الحرب » مكتبة الانجلو المصرية .
- علي راشد : « موجز القانون الجنائي » الطبعة الثانية .
- حلمي مراد : « تشريع الضرائب » الجزء الاول ، القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥ م .
- عمر ممدوح : « تاريخ القانون » الاسكندرية ، ١٩٥٤ م .
- صوفي حسن أبو طالب : « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » القاهرة مكتبة النهضة ، ١٩٥٤ م .
- أحمد سويلم العمري : « العلاقات السياسية الدولية » القاهرة ، ١٩٥٧ م و ١٩٦٠ م .

فؤاد شباط : د الحقوق الدولية العامة ، دمشق ، مطبعة الجامعة ،
الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

ثروت بدوي : د محاضرات في النظم السياسية ، القاهرة ، مكتبة
النهضة ، ١٩٥٧ م .

عز الدين فودة : د النظم الدبلوماسية ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

ب - الموائيق والاتفاقات الدولية :

ميثاق الأمم المتحدة .

النظام الأساسي لمحاكمة العدل الدولية .

ميثاق جامعة الدول العربية .

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

الاتفاق الدولي عن جريمة إبادة الجنس .

ج - المجلات والدوريات :

مجلة الحقوق — جامعة الاسكندرية .

مجلة القانون والاقتصاد في كلية الحقوق — جامعة القاهرة .

المجلة المصرية للقانون الدولي .

٩ - المراجع الأجنبية

باللغتين الانجليزية والفرنسية

- Holland, War : Holland , the Laws of war on land , 1920 .
- E . W . P : Effects of war on property . Ahma Latifi .M .A. LL .
D , 1909 .
- W : War : Its Conduct and legals results . by T . Baty ,
D . C . L . LL . D and J . H . Morgan , M . A . 1915 .
- Ganer : International Law and the Law . 8th ed . 1924 .
- Anzilotti : Cours de droit International, traduction française par
Gidel , Paris , 1926 .
- Baty : Baty , the Canons of International Law , 1930 .
- Fenwick : Fenwick , International law . 2nd ed . 1934 .
- H . S : Hamed Sultan , L'évolution du Concept de la
neutralité 1938
- Accioly : Traité de droit International public . traduction
française par goulé . Paris . 1940 .
- Ernest : Ernest. A. Baker - Cassele's New English Dictionary
1946 .
- Saad : Khalil.M. Saad - English Arabic Dictionary , 1926 .
- Ann . Dig,p : Annual Digests , Passim, A. D, McNair , Legal
effects of war . 3rd ed , 1948 .
- G . C : Geneva Convention of 1629 and 1949 .
- H . R : Hague Regulations .
- G . S : George . Schwrzenberger .
1 - International Law , Vol I , 2d ed , 1949
2 - Amanual of International law, 3 rd ed , 1952 .

- W . I : Washington Irving . Life of Mahomet , 1949 .
- L . N : Lauterpacht - Oppenheim , International law .
5 th ed . 1935 , 1949 .
- U . N : Charter of the united nations .
- A . J . I . L : The American Journal of international law .
- Ann . Dig : Annual Digest and Reports of Public International
Law cases .
- B . Y . T . L : The British year book of international Law .
- U . N . D : United Nations Documents .
- A . M : Axel . Mollar . International Law in Peace and War .
- Briggs : Herbert . W . Briggs . The Law of Nations, Cases ,
Documents . and Notes, New York . 1953 .
- O . S : Osracar Svarlien . An Introduction to the Law of
Nations . 1955 .
- Kelson : Hans Kelson , Principles of international Law. New
York , 1952 .
- M . K : Majid Khadduri . War and Peace in Law of Islam.
London . 1955 .
- Brierly : J . L . Brierly . The law of nations , 5 th ed , 1955 .
- W . L . G : Wesley . L . Gould. An Introduction to International
Law . New York 1956 .
- I . G : Ignaz Goldzher . Vorlesungen uber den Islam .
- P . C . J : Phillip, C. Jessup - A Modern law of Nations - An intr
oduction . New York . 1956 .

الرموز والاصطلاحات

ب : إشارة الى الصفحة الثانية من الورقة المخطوطة من الكتاب القديمة ، فإن لم يذكر هذا الحرف فيكون المقصود هو الصفحة الاولى من الورقة .

من باب الجهاد أو السير : إشارة إلى أن ترقيم المخطوط يبدأ من هذا الباب وليس من أول الكتاب .

ج : رمز للجزء من الكتاب المتعدد الأجزاء وقد استغثت عن هذا الرمز لكثرة تكراره واكتفيت بذكر رقم الجزء قبل حرف الـ ص .

ص : رمز للصفحة .

ق : رمز للورقة في المخطوطات القديمة .

قارن : دلالة على أن المذكور في كتاب المؤلفين الآخرين مخالف في الرأي لنا إما كلياً أو جزئياً .

ا هـ : معناه انتهى .

طبعة (كذا) : إشارة إلى أننا نمزو الكلام إلى طبعة أخرى غير التي أمبنتناها في قسم المراجع . وهذا يظهر في الغالب بالنسبة للكتب القانونية ، مثل كتاب الدكتور حافظ غانم وكتاب الدكتور علي أبو هيف ، أما في كتاب « الخرش » المالكي فقد رجعت إلى الطبعتين الأولى والثانية وحددت ذلك في كل مكان .

ملحوظتان :

- ١ - ذكرت أسماء المصادر الأجنبية ومؤلفها مترجمة باللغة العربية ، كما فعلت في المعلومات التي عزوتها لتلك المصادر .
- ٢ - لم أترجم للشخصيات الواردة في كتابنا إذا كانت ترجمة الشخص المذكورة في قسم المراجع .





ثبت تحليلي بأبحاث الكتاب

الصفحة	
٧	الإهداء
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٤	تقديم الطبعة الأولى
١٤	١ - أهمية الموضوع
٢٢	٢ - طريقة البحث
٢٨	٣ - خطة البحث

الباب التمهيدي

الحرب بصفة عامة وتأصيلها الشرعي والقانوني

٣٠	تمهيد
٣١	الفصل الأول - بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع إليها
٣١	أولاً - تعريف الحرب والجهاد .
٣٤	(حاشية) تصوير الجهاد عند أعداء الاسلام .
٣٥	تعريف الغزو والحرب عند فقهاء القانون الدولي .
٣٧	مقارنة بين تعريفى الجهاد والحرب .
	آثار الحرب - ..

الصفحة	
٣٩	(حاشية) حكم المرتد عند الفقهاء والحكمة في قتل المرتد .
٤٠	ثانياً - تاريخ الحرب وأنواعها .
٤٠	أ - تاريخ الحرب .
٤١	الحرب عند الاغريق .
٤٣	الحرب عند الرومان .
٤٤	الحرب في الديانة اليهودية .
٤٥	الحرب في الديانة المسيحية .
٤٩	(حاشية) المراد من عبارة السيد المسيح (جئت لألقي سيفا أو نارا على الارض) .
٥٢	الحروب في الجاهلية .
٥٤	تاريخ الحرب في الاسلام .
٥٦	ب - أنواع الحروب وهل هي أمر طبيعي في البشر .
٥٨	الحرب ظاهرة اجتماعية .
٥٩	أنواع الحروب في الفقه الإسلامي وبصفة عامة .
٦٠	القتال بين المسلمين .
٦٠	(حاشية) تعريف البغاة وقطاع الطرق .
٦٣	ثالثاً - الدوافع الأساسية للحرب .
٦٣	١ - طبيعة الدعوة الإسلامية والقيام بنشرها .
٦٥	(حاشية) تعريف التشريع المبني والتشريع المدني وصفات كل منهما .
٦٦	(حاشية) الأدلة على عموم الدعوة الإسلامية .
٧٨	الإكراه على الدين ممنوع - تحقيق القول في آية منع الإكراه .

الصفحة	
٨٤	٧ - الباعث على القتال .
٨٤	أ - تحديد الباعث .
٨٤	وجه مشروعية الجهاد ورتبة فرضيته .
٨٤	(حاشية) أنواع دلالة القرآن على الحكم من قطعية وظنية .
٨٨	(حاشية) الأدلة على أن الجهاد فرض كفاية وكيفية الدفاع عن البلاد الإسلامية .
٨٩	(حاشية) أدلة الفقهاء على أن أقل فرضية الجهاد مرة في السنة .
٩١	معنى العدوان .
٩٢	(حاشية) الرد على الشيعة الإمامية القائلين بأن الجهاد لا يجب إلا على الإمام العادل .
٩٣	حالات مشروعية الجهاد .
٩٤	دعوى نسخ الجهاد .
٩٥	(حاشية) طائفة القاديانية وفرقة المعتزلة .
٩٥	(حاشية) تخوف الغربيين من ظهور فكرة الجهاد .
٩٧	تهمة الحروب الدائمة .
٩٧	(حاشية) شبهة هذه التهمة .
٩٨	تبرير سياسة المسلمين في تخيير العدو بين الاسلام أو المعاهدة أو القتال .
٩٩	الحكمة في تخيير مشركي العرب بين الاسلام أو القتال فقط .
١٠٠	(حاشية) السبب في تحميل العرب مسؤولية نشر الدعوة الإسلامية .
١٠٤	(حاشية) لماذا فتح العرب مصر ؟
١٠٦	ب - تحقيق الخلاف في الباعث على القتال .

- ١٠٧ (حاشية) الكلمة الرائعة لابن الصلاح في تقرير الاصل في قتال الكفار .
- ١٠٩ (حاشية) رأي الشافعي في الآيات التي تميز دفع العدوان فقط .
- ١١٢ مسلك العلماء في التوفيق بين آيات القتال وآيات العفو والصفح .
- ١١٣ (حاشية) النسخ في الاصطلاح الفقهي .
- ١١٤ (حاشية) التوفيق بين آيات الحج وآيات سورة البقرة .
- ١١٥ (حاشية) تحقيق المراد من « الإذن » في آية الحج : « أذن للذين ... »
- ١١٨ (حاشية) تطبيق قاعدة « حمل المطلق على المقيد » على آيات البقرة وآيات التوبة .
- ١١٩ كلمة المرحوم الشيخ محمد عبده في التوفيق بين آيات القتال في سور القرآن .
- ١٢٠ التوفيق بين أحاديث الرسول ﷺ في شأن القتال .
- ١٢٣ سيرة النبي ﷺ ومجابهته في الجهاد .
- ١٢٤ مقارنة في مشروعية الحرب .
- ١٢٤ هل الجهاد عمل دفاعي أم هجومي ؟
- ١٢٧ الحالات المشروعة للحرب في القانون الدولي .
- ١٢٨ مقارنة في الباعث على القتال .
- ١٢٩ (حاشية) نظرية المجال الحيوي .
- تعريف الحرب الشاملة أو الكلية .
- ١٣٠ - > الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم .

الصفحة	
١٣١	(حاشية) تقييد الفقهاء لمشروعية الجهاد بمبادئ الا ^٥ خلاق والمثل العليا .
١٣٧	مقارنة في أصل العلاقات الخارجية .
١٣٨	٣ - ضمانات لإنهاء الحرب وإقرار السلام .
١٣٨	(حاشية) تعريف الحرب العادلة .
١٣٩	(حاشية) تعريف التمايش السلمي .
١٤١	مبادئ الاسلام الدولية التي تقيّد مشروعية الحرب .
١٤١	١ - الوفاء بالعهود والمواثيق .
١٤٣	ب - احترام الانسانية وتكريم البشرية .
١٤٣	ج - اعتبار الفضيلة والتقوى أساس العلاقة الدولية .
١٤٤	د - الرحمة في الحرب .
١٤٥	هـ - العدالة المطلقة .
١٤٦	و - المعاملة بالمثل .
١٤٧	(حاشية) الرد على تعلق الناس بالشيوعية .
١٤٨	الفصل الثاني - كيفية بدء الحرب
١٤٨	المختص بإعلان الحرب .
١٤٨	(حاشية) تعريف السياسة الشرعية .
١٤٩	طرق بدء الحرب .
١٤٩	١ - توجيه أعمال القتال مباشرة .
١٥٠	٢ - إعلان الحرب والنهذ وإبلاغ المأمّن .
١٥١	٣ - إبلاغ الدعوة الاسلامية أو الانذار بالحرب .
١٥٢	آراء الفقهاء في حكم الإبلاغ .

- ١٥٦ (حاشية) خلاصة القاعدة في تعارض قول الرسول وفعله .
 ١٥٨ مقارنة في طرق بدء الحرب .
 ١٥٩ (حاشية) اعتماد الحروب الحديثة على المفاجأة .
 ١٦١ أزمة قاعدة إعلان الحرب في العصر الحديث .

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

- ١٦٦ الفصل الاول — انقسام الدنيا الى دارين أو مملكتين
 ١٦٧ المبحث الاول — أثر الحرب في تقسيم الدنيا الى دارين أو
 ثلاث ، وطبيعة العلاقات الدولية في الاسلام .
 ١٦٧ (حاشية) المائلة الدولية — تعريفها ، وقت ظهورها .
 ١٦٨ نظرة الاسلام الى نظام المائلة الدولية .
 ١٦٩ المقصود من اصطلاح دار الاسلام عند الفقهاء .
 ١٧٠ المقصود من اصطلاح دار الحرب عند الفقهاء .
 ١٧٢ شروط تغير وصف الدار .
 ١٧٤ الضابط الراجح في تمييز الدارين .
 ١٧٥ المقصود من اصطلاح دار العهد عند الشافعي وبعض الحنابلة .
 ١٧٥ (حاشية) الخراج تنظيم سياسي حربي .
 ١٧٦ ثم تتكون دار الاسلام ودار الحرب ؟

الصفحة	
١٧٦	دار الحرب أو الدار الأجنبية .
١٧٦	(حاشية) تعريف الحربي .
١٧٧	دار الاسلام .
١٧٨	(حاشية) معنى السيادة ومظاهرها .
١٨٢	الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين وأثر الحرب في وقف تطبيقتها .
١٩١	مقارنة في تطبيق الأحكام في دار الحرب .
١٩٢	مدى تقديرنا لنظام تقسيم الدنيا إلى دارين .
١٩٢	أولاً - تبرير فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين .
١٩٤	ثانياً - رأينا في تقسيم الفقهاء الدنيا إلى دارين .
١٩٧	المبحث الثاني - هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام؟
١٩٧	تمهيد - تاريخ الحياد .
١٩٨	ماهية الحياد ووقت بدئه .
٢٠١	الفرض من الحياد .
٢٠١	أنواع الحياد .
٢٠٢	الحياد المادي المؤقت ، الحياد الدائم .
٢٠٤	ما هو موقف الإسلام بالنسبة لنظام الحياد .
٢٠٦	(حاشية) تطبيق قاعدة عموم اسم الموصول على آية « إلا الذين يصلون . »
٢٠٨	أمثلة الحياد في التاريخ الإسلامي .
٢٠٨	أولاً - حالة أثيوبيا (الحبشة) .
٢٠٩	ثانياً - حالة بلاد النوبة .

الصفحة	
٢١١	ثالثاً - حالة قبرص .
٢١٣	ملاحظاتنا على رأي الأستاذ خدوري .
٢١٥	(حاشية) أسباب الرق في الشرائع القديمة .
٢١٦	أمثلة أخرى للحياة - الاتفاق مع بني ضمرة ، مصالحة الجراجمة ، معاهدة الأرمن .
٢١٨	تنظيم المجتمع الدولي الإسلامي الحاضر .
٢٢٠	الفصل الثاني - أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم
٢٢٠	١ - فكرة عامة عن نظام الأمان .
٢٢٥	أنواع الأمان .
٢٢٦	٢ - عناصر الأمان .
٢٢٧	المبحث الأول - العناصر الأساسية للأمان .
٢٢٧	أولاً - المؤمن .
٢٣١	تحقيق القول في أمان المرأة والصبي والعبد والذمي
٢٣١	أمان المرأة
٢٣٣	أمان العبد
٢٣٤	مناقشة أدلة أبي حنيفة وسحنون
٢٣٧	أمان الصبي
٢٣٩	أمان الذمي
٢٤١	رقابة الإمام على تأمينات الأفراد ورأينا في نظام الأمان الفردي
٢٤٢	نواحي الرقابة .
٢٤٥	ثانياً - موضوع الأمان أو مقتضاه .

٢٤٨	(حاشية) تحقيق اختلاف الدار كإع من موانع الإرث .
٢٤٩	مركز المستأمن في دار الإسلام .
٢٥٠	(حاشية) حالات اختصاص الشريعة الإسلامية في تطبيقها على غير المسلمين
٢٥١	(حاشية) الطلاق والتطليق عند المسيحيين .
٢٥٢	(حاشية) اكتساب المستأمن الجنسية الإسلامية بطول الإقامة في دار الإسلام .
٢٥٣	التزامات المستأمن
٢٥٥	الخلاصة في موضوع الأمان ومقارنة ذلك مع القانون الدولي.
٢٥٦	ما هو مقتضى أمان الحربي أثناء نشوب القتال ، وهل يميز له الأمان دخول دار الإسلام ؟
٢٥٨	ثالثاً - الإرادة الحرة .
٢٥٩	(حاشية) أنواع الإكراه .
٢٦٢	مقارنة نظام الأمان في الإسلام مع النظم المماثلة عند الأمم الأخرى .
٢٦٦	النظم السلمية أو غير العدائية في القانون الدولي .
٢٦٦	١ - رايات المهادنة أو الراية البيضاء .
٢٦٦	٢ - جوازات السفر وجوازات الأمان وأوراق التأمين .
٢٧٠	٣ - اتفاقات التسليم .
٢٧٦	رابعاً - المستأمن .
٢٧٩	مناقشة ومقارنة في نظام الأمان الفردي .
٢٨٢	حكم المسلم اليوم في بلد إسلامية هل يعد أجنبياً أم مواطناً؟

الصفحة	
٢٨٢	رأينا في الوحدة الإسلامية .
٢٨٥	خامساً — صيغة الأمان .
٢٩١	طلب الأمان .
٢٩٢	حكم الأمان .
٢٩٦	المبحث الثاني — العناصر التبعية الأمان .
٢٩٦	أولاً — مكان الأمان .
٣٠٠	(حاشية) أدلة الفقهاء على حكم دخول غير المسلم إلى المسجد الحرام .
٣٠٠	(حاشية) أدلة المانحين من استيطان غير المسلم في الحجاز .
٣٠٣	ثانياً — أجل الأمان
٣٠٧	مناقشة الشافعية في مدة الأمان
٣٠٩	تبرير التمثيل السياسي الدائم .
٣١٠	ثالثاً — المصلحة في الأمان .
٣١٢	٣ — إثبات الأمان .
٣١٥	(حاشية) تعريف القسامة واللوث .
٣١٩	الفصل الثالث — أثر الحرب في المعوقات السياسية الدولية
٣١٩	تمهيد .
٣٢٦	المبحث الأول — أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .
٣٢٦	نبذة تاريخية عن التمثيل السياسي .
٣٢٨	أهمية التمثيل الدبلوماسي في الإسلام .
٣٣٠	تأمين الرسل والسفراء في الإسلام .
٣٣٥	مقارنة امتيازات المبعوثين السياسيين اليوم بما قرره الفقهاء المسلمون في هذا الشأن .

الصفحة	
٣٣٦	الحصانات الدبلوماسية
٣٤٢	أثر الحرب في تعطيل التمثيل الدبلوماسي .
٣٤٥	المبحث الثاني - أثر الحرب في المعاهدات
٣٤٥	المطلب الأول - المعاهدات ومشروعيتها في الاسلام .
٣٤٥	أ - تعريف المعاهدة وبعض المصطلحات
٣٤٨	ب - مشروعية المعاهدات في الاسلام
٣٥٦	المطلب الثاني - أنواع المعاهدات أو تصنيف المعاهدات
٣٥٨	المطلب الثالث - موجبات نقض المعاهدة وأثر الحرب في ذلك .
٣٥٨	أ - نقض المعاهدة من الجانب الاسلامي .
٣٦٧	ب - نقض المعاهدات من الجانب غير الاسلامي .
٣٦٧	أولاً - نقض الدمة .
٣٦٧	(١) مخالفة مقتضى العهد .
٣٧٠	(٢) ارتكاب بعض المخالفات .
٣٧٨	ثانياً - نقض الأمان .
٣٨٠	ثالثاً - نقض الهدنة .
٣٨٣	هل ينتقض العهد بنقض البعض من المعاهدين ؟
٣٨٥	(حاشية) التوفيق بين قول الشافعي « لا ينسب إلى ساكت قول » وبين اعتداده بسكوت المعاهدين إذا نقض الهدنة بمصهم .
٣٨٨	أثر نقض العهد .
٣٨٨	أولاً - أثر نقض الأمان .

الصفحة	
٣٩٢	ثانياً - أثر نقض الذمة والهدنة
٣٩٦	مقارنة في نقض المعاهدات .
٣٩٧	١ - الفسخ .
٣٩٧	٢ - تغير الظروف .
٣٩٨	٣ - الحرب .
٤٠٠	أثر الحرب في معاهدات الحياد .
٤٠٠	(حاشية) أهمية الحياد في رأي بعض الفقهاء الدوليين .
٤٠٣	الفصل الرابع - الأسرى والجرحى والمرضى والقنلى
٤٠٣	تمهيد .
٤٠٤	المبحث الأول - واجبات المسلمين نحو أسرى الحرب .
٤٠٤	المطلب الأول - معاملة الأسير .
٤٠٨	المطلب الثاني - معتقلات أسرى الحرب .
٤١١	المطلب الثالث - القيام بأود الأسرى وكسوتهم ومحاكمتهم .
٤١٤	المطلب الرابع - إكراه الأسرى على الإدلاء بالأسرار
	المسكوية .
٤١٦	المطلب الخامس - تقرير مصير الأسرى .
٤١٧	١ - حكم السبي .
٤١٨	أ - القتل .
٤٢٠	ب - الرق .
٤٢١	ج - المن .
٤٢٣	د - الفداء .

الصفحة	
٤٢٧	٢ - المعجزة ومن في حكمهم .
٤٢٩	٣ - الأسرى في اصطلاح الفقهاء .
٤٣٢	١ - القتل ، هل يجوز قتل الأسرى ؟
٤٤١	٢ - إرفاق الأسرى .
٤٤١	تمهيد في تاريخ الرق .
٤٤١	(حاشية) الرق عند اليهود والمسيحيين .
٤٤٢	قضية الرق في الاسلام .
٤٤٢	(حاشية) تحريم الرق في العالم .
٤٤٣	(حاشية) مطالبة الاسلام باعتاق العبيد ، ومنع إرفاق العربي .
٤٤٤	(حاشية) الاحسان إلى الارقاء والرد على الكرديتال ولافيجيري .
٤٤٥	حكم الاسترقاق في الإسلام .
٤٤٧	٣ - المن على الأسرى .
٤٥١	٤ - فداء الاسرى أو مفاداتهم .
٤٥٤	مناقشة أدلة الحنفية الذين يمنعون جواز المن والفداء .
٤٥٧	مقارنة في تقرير مصير الاسرى .
٤٥٨	٥ - قبول الجزية من الاسرى .
٤٦١	إسلام الاسير .
٤٦٣	المطلب السادس - الاستئثار .
٤٦٧	المطلب السابع - آداب الاسير وواجباته .
٤٧١	المطلب الثامن - فك الاسرى .
٤٧٥	المبحث الثاني - معاملة الجرحى والمرضى والقنلى .
٤٧٥	المطلب الأول - معاملة الجرحى والمرضى .
٤٧٨	المطلب الثاني - معاملة القنلى .

	الصفحة
أولاً - احترام جثث القتلى .	٤٧٩
(حاشية) قصة المرنيين .	٤٨١
(حاشية) المقصود من حديث « من قتل قتيلاً فله ملبه » .	٤٨٥
ثانياً - دفن القتلى ووقف القتال لنقلهم وتبادل المعلومات عنهم .	٤٨٧
(حاشية) التفريق بين وقف القتال والمهنة .	٤٨٧
(حاشية) المراد من قلب بدر وطرح القتلى فيه .	٤٨٨
الفصل الخامس - أثر الحرب في الأشخاص والأموال	٤٩٣
المبحث الأول - أثر الحرب في الأشخاص .	٤٩٤
المطلب الأول - أثر الحرب في أشخاص العدو في بلاد الحرب .	٤٩٤
النهى عن قتال غير المقاتلة كالنساء والصبيان والشيوخ والفلاحين .	٤٩٥
مناقشة الفقهاء القائلين بأن علة الجهاد هي الكفر وليست المقاتلة .	٥٠٠
(حاشية) شروط اعتبار القوات المتطوعة محاربين .	٥٠٤
مقى يجوز قتال غير المقاتلة ؟	٥٠٦
أولاً - حالة النار .	٥٠٦
ثانياً - حالة الترس بمن لا يجوز قتلهم .	٥٠٦
المطلب الثاني - أثر الحرب في رعاية العدو في دار الإسلام .	٥٠٧
المبحث الثاني - أثر الحرب في العلاقات التجارية .	٥١٢
تهديد .	٥١٢
المطلب الأول - القيود الشرعية على الصادرات .	٥١٤

الصفحة	
٥١٥	تصدير المخطورات .
٥٢٠	تصدير الاطعمة والنبات والقفاش والاخشاب ونحو ذلك .
٥٢٤	المطلب الثاني - الضرائب المفروضة على الواردات (العشور) .
٥٢٤	(حاشية) نظريات تبرير حق الدولة في فرض الضرائب .
٥٢٤	(حاشية) أول من وضع العشور في الاسلام .
٥٢٦	١ - الحكم الشرعي لضريبة العشور .
٥٣١	٢ - سعر الضريبة أو مقدار الضريبة .
٥٣٥	٣ - نوع الضريبة .
٥٣٦	(حاشية) حكم تعشير الخمر والخنزير عند الفقهاء .
٥٣٧	(حاشية) الاعتماد على العرف في الاحكام .
٥٣٨	٤ - وعاء الضريبة .
٥٣٩	٥ - مربوط الضريبة أو لصاب الضريبة .
٥٤٣	٦ - المدة التي تجزى عنها الضريبة .
٥٤٩	المبحث الثالث - أثر الحرب في أموال العدو .
٥٤٩	تمهيد في تاريخ الغنائم وتعريف الغني والغنيمة .
٥٥٠	(حاشية) أثر الاسلام في تهذيب طبائع العرب والرد على المستشرقين في اتهام المسلمين بحب الغزو والنهب .
٥٥٥	(حاشية) تعريف العقار والمنقول .
٥٥٦	المطلب الاول - العقار .
٥٥٦	١ - الأرض التي فتحت عنوة .
٥٥٨	(حاشية) تعريف الخراج .
٥٦٤	(حاشية) مصارف الفيء .
٥٦٦	(حاشية) الرد على نقد « هارتمان » في فهم آيات الحشر .

الصفحة	
٥٦٩	مناقشة وترجيح في حكم أرض العنوة .
٥٧١	مقارنة بين رأينا ودأي أساتذتنا في صنع عمر في سواد العراق .
٥٧٤	٢ - الأرض التي جلا عنها أصحابها خوفاً .
٥٧٦	٣ - الأرض التي فتحت صلحاً .
٥٨٠	تحقيق فتوحات مكة وخيبر ومصر والشام والعراق .
٥٨١	١ - فتح مكة .
٥٨١	أدلة الجمهور القائلين بأن مكة فتحت عنوة .
٥٨٥	أدلة الشافعية القائلين بأن مكة فتحت صلحاً .
٥٨٨	الخلاصة من مناقشة أدلة الفريقين .
٥٩٢	٢ - فتح خيبر .
٥٩٦	مناقشة أدلة المختلفين في شأن فتح خيبر .
٥٩٧	٣ - فتح الشام .
٥٩٩	ترجيح الرأي القائل بأن فتح الشام كان عنوة .
٦٠٠	٤ - فتح مصر .
٦٠٢	ترجيح اعتبار فتح مصر عنوة .
٦٠٥	البلاد التي طبق فيها حكم العنوة أو حكم الصلح .
٦٠٧	المطلب الثاني - المنقول .
٦٠٧	أولاً - حكم المنقول .
٦١٠	رأي الإمام الفزاري في المنقولات والمقارنات .
٦١١	مقارنة في حكم الغنائم .
٦١٣	ثانياً - حكم الأموال الإسلامية المغنومة .
٦١٣	أ - أموال المسلم أو المهاد المستردة من العدو .
٦١٦	(حاشية) تعريف المثلي والقيمي .

الصفحة	
٦١٩	مناقشة أدلة الجمهور والشافعية في حكم أموال المسلم أو المهاد .
٦٢٢	ب — أموال الحربي الذي أسلم قبل تمام الفتح .
٦٢٧	ثالثاً — كيفية ومكان قسمة الغنائم .
٦٢٨	(حاشية) سهم الله وسهم الرسول في آية الغنائم .
٦٢٩	(حاشية) سبب تفضيل الفارس على الراجل في الفتيمة .
٦٣١	قسمة الغنائم في دار الحرب .
٦٣٤	حق الإمام في عدم قسمة الغنائم .

الباب الثاني

الآثار المترتبة على انتهاء الحرب

٦٣٨	الفصل الأول — انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره
٦٣٩	المبحث الأول — الحكمة في اعتبار قبول الإسلام طريقاً لإنهاء الحرب .
٦٤٣	أم الالفاظ التي يقبل بها اعتناق الإسلام أثناء الحرب .
٦٤٧	(حاشية) المانوية .
٦٤٨	المبحث الثاني — آثار الدخول في الاسلام .
٦٥٤	الفصل الثاني — انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الاسلام .
٦٥٤	(حاشية) تمهيد في مشروعية الصلح وكيفية عقده .
٦٦٢	أقسام الصلح .
٥٦	آثار الحرب -

الصفحة	
٦٦٣	النوع الاول - الصلح المؤقت (المهادنة أو المودعة).
٦٦٦	المبحث الاول - شروط عقد الصلح .
٦٦٦	١ - أطراف العقد .
٦٦٩	٢ - المصلحة في عقد الصلح .
٦٧٢	٣ - خلو الصلح من الشروط الفاسدة .
٦٧٢	(حاشية) تعريف الشروط الصحيحة والفاسدة والباطلة .
٦٧٥	٤ - مدة الصلح .
٦٧٧	(حاشية) قولاً تفريق الصفقة .
٦٨١	المبحث الثاني - آثار الصلح المؤقت أو المهادنة .
٦٨٣	مبدأ تمويضات الحرب في القانون والشريعة .
٦٨٨	كلمة الماوردي الرائعة في موجبات عقد الهدنة .
٦٩١	النوع الثاني - الصلح الدائم (عقد الذمة) .
٦٩١	تهديد في أهمية الصلح الدائم ومبررات أخذ الجزية وطرق إسقاطها ومقدارها .
٦٩٤	إسقاط الجزية .
٦٩٤	(حاشية) تطور النظرة إلى الجزية .
٦٩٥	(حاشية) أثر الإسلام في إسقاط الخراج .
٧٠٣	(حاشية) الرد على تساؤل الأستاذ خدوري : هل فرضت ضريبة على الذميين غير الجزية والخراج ؟
٧٠٤	(حاشية) هل كانت الجزية والخراج ضرائب محدودة أم هي إكاثات ؟
٧٠٧	المبحث الاول - مشروعية الصلح الدائم (عقد الذمة) .
٧٠٩	(حاشية) الأدلة على إلزام القاضي المسلم بالحكم بين الذميين .
٧١١	المبحث الثاني - أطراف العقد .

	الصفحة
٧١٢ (حاشية) حكم الصابئة والسامرة وفرق النصارى وأصحاب الصحف عند الشافعية .	
٧١٤ (حاشية) تحقيق مذهب الصابئة .	
٧١٥ أدلة المضيقين في تعيين المقود لهم الذمة .	
٧١٧ مناقشة أدلة المضيقين .	
٧١٩ أدلة المتوسطين (الفريق الثاني) .	
٧٢١ مناقشة أدلة المتوسطين .	
٧٢٢ أدلة الفريق الثالث .	
٧٢٤ مناقشة عامة وترجيح .	
٧٢٥ (حاشية) حقوق الذميين وتوليم الوظائف العامة في ظل الحكم الاسلامي .	
٧٢٧ (حاشية) الرد على المستر د سكوت .	
٧٢٨ المبحث الثالث - آثار الصلح الدائم .	
٧٣٢ تلخيص آثار عقد الذمة .	
٧٣٤ الاستعانة بالمشارك .	
٧٣٦ الفصل الثالث - انتهاء الحرب بالفتح وآثاره	
٧٣٦ تمهيد في تبرير نظرية الفتح الإسلامي .	
٧٣٦ (حاشية) أصول السياسة الاسلامية كما حددها الماوردي .	
٧٤٣ أولا - مشروعية الفتح .	
٧٤٧ ثانياً - آثار الفتح .	

المصفحة	
٧٥٠	الفصل الرابع - انهاء الحرب بترك القتال
٧٥٠	التيات .
٧٥١	الفرار .
٧٥٢	ترك القتال .
٧٥٦	أدلة جواز ترك القتال .
٧٦١	الفصل الخامس - التحكيم وانهاء الحرب به
٧٦١	تمهيد في تاريخ التحكيم .
٧٦٢	(حاشية) رأي الخوارج في التحكيم بين الزوجين .
٧٦٤	تعريف التحكيم .
٧٦٥	هل انتهت حرب بالتحكيم ؟
٧٦٠	الخاتمة .
٧٨٨	ملحق - قانون حرب اسلامي
٧٨٨	الباب الاول - العلاقات العامة في الاسلام .
٧٩٣	الباب الثاني - أشخاص العدو وأمواله .
٧٩٦	الباب الثالث - طرق إنهاء الحرب .
٧٩٩	المراجع بحسب الترتيب التاريخي .
٧٩٩	١ - القرآن الكريم وتفسيره .
٨٠٣	٢ - الحديث الشريف ومصطلحه ورجال الأثر .
٨٠٩	٣ - الفقه الاسلامي وتاريخه وأصوله السياسية .
٨٠٩	أولا - الكتب والمخطوطات القديمة .
٨٠٩	أ - الفقه الحنفي .

الصفحة	
٨١٧	ب - الفقه المالكي .
٨٢١	ج - الفقه الشافعي .
٨٢٦	د - الفقه الحنبلي .
٨٢٩	هـ - المذاهب الأخرى .
٨٣١	و - الفقه المقارن .
٨٣٣	ثانياً - المؤلفات الحديثة .
٨٣٩	٤ - أصول الفقه .
٨٤٥	٥ - التراجم والطبقات والفهارس .
٨٤٨	٦ - السيرة النبوية والتاريخ العام والمعارف العامة .
٨٥٦	٧ - قواميس اللغة العربية .
٨٥٧	٨ - المراجع القانونية .
٨٥٧	أ - المؤلفات العربية .
٨٥٩	ب - المواثيق والاتفاقات الدولية .
٨٥٩	ج - المجلات والدوريات .
٨٦٠	٩ - المراجع الأجنبية باللغتين الانجليزية والفرنسية .
٨٦٥	ثبت تحليلي بأبحاث الكتاب
٨٨٦	تصويب الأخطاء



بنك القارئ النهم

٢٩٧٦٩٧

٢٩٧٦٩٧

دار الفخير

دار الفخير والبريد والبريد



سورية - دمشق - ص.ب: ٩٦٢

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦ هاتف: ٢٢١١٦٦ - ٢٢٣٩٧١٧

رأيك يهمنا!

الرجاء ملء البيانات بعد قراءة الكتاب

- | | | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------|
| <input type="checkbox"/> غير هام | <input type="checkbox"/> هام جداً | <input type="checkbox"/> هام |
| <input type="checkbox"/> غير مقبولة | <input type="checkbox"/> مقبولة | <input type="checkbox"/> قيمة |
| <input type="checkbox"/> غير مقبول | <input type="checkbox"/> مقبول | <input type="checkbox"/> واضح |
| <input type="checkbox"/> غير مقبول | <input type="checkbox"/> مقبول | <input type="checkbox"/> ممتاز |
| <input type="checkbox"/> غير مقبولة | <input type="checkbox"/> مقبولة | <input type="checkbox"/> جيدة |
| <input type="checkbox"/> غير مفيدة | <input type="checkbox"/> مفيدة | <input type="checkbox"/> جيدة |
| <input type="checkbox"/> غير مقبولة | <input type="checkbox"/> مقبولة | <input type="checkbox"/> هامة |
| <input type="checkbox"/> نادراً | <input type="checkbox"/> أحياناً | <input type="checkbox"/> دائماً |

اقتراحات:

بنك القارئ النهم

عزيزي القارئ - أملأ بيانات هذه البطاقة وأرسلها إلى عنوان دار الفكر لنتم تسجيلها في حسابك الخاص في بنك القارئ النهم، حيث يكون بإمكانك الحصول على نسخ مجانية من مطبوعاتنا تناسب طروداً مع أقبالك على قراءة مطبوعات دار الفكر.

البيانات الدقيقة

تساعدنا على خدمتك بالشكل الأمثل

الاسم الثلاثي:

تاريخ ومكان الولادة:

المهنة:

المؤهل العلمي:

الاهتمامات الفكرية والثقافية:

علمية ☐ دينية ☐ أدبية ☐ تاريخية ☐

العنوان: الدولة

ص. ب:

الهاتف

E-Mail

الفاكس

هل ترغب في الحصول على نشرات الإعلانية

بشكل دائم؟

لا ☐ نعم ☐

1

2

3

